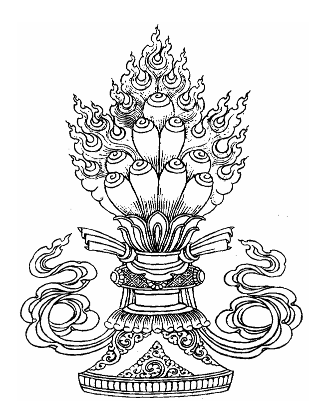


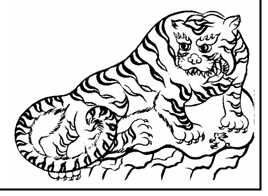
中观庄严论解说

（三）

索达吉堪布　讲解











目　录












第六十五课

作为一个修行人来讲，对于自己所趋入的大乘宗派的见修行果必须通达；同时也要遣除各种边执邪见，依靠不被他夺的智慧驳斥对方的观点。因此说，除佛教以外的各种观点，我们也需要了解，否则，以后在遇到外道的种种见解时，根本没办法面对并加以驳斥。

下面主要破顺世外道的观点。当然顺世外道的观点相当多，此处主要驳斥的就是实有的外境存在这一点。也就是说，实有的外境不存在，实有一体的识也就不复存在。

巳二、破顺世派之观点：

于许地等合，立为诸境根，

彼派所立宗，不合一法入。

顺世外道承许，在胜义谛中也存在地水火风等，而由地水火风的聚合，可以安立五境及五根，所有依靠微尘组成的五境通过眼耳鼻舌身五根获得。这一宗派所立之宗，无论五境还是五根，实际都是多种法的聚合，并非唯一的一体法。既然如此，由于外境的本体并非一法，缘取它的有境也就不可能成为一体。



这一宗派的来源是这样的：往昔，天界与非天发生战争，由于诸位天人守持自己的见解和因果而不愿继续作战，一位叫做普巴天神的天人以狡诈的发心造了一部论典——《见藏论》，专门宣说前世后世不存在、业因果不存在的道理，从而抹杀了所有的因果和前世后世。现在世间的很多人根本不承认前世后世，有关无有因果等方面的论典也是非常多，而这一观点最早的来源，就是普巴天神作了无有因果的论典之后，由人间的蚁穴师等加以弘扬的。

由于是普巴天神作了这样一部论典，因此称其为天神派；因为依顺世间随心所欲而行持，又叫做顺世派；唯一追求今生的快乐、秉持现世乐观主义，所以叫做现世美；另外，还有草衣派、无有派等各种各样的名称。

总而言之，这一宗派对于前世后世、业因果等一概否认。无垢光尊者在《如意宝藏论》中说："欺骗自他害诸世。"宣扬无有因果的观点的确危害了非常多的众生，在研究现今人士是否信仰宗教的很多报告指出：全世界五六十亿人口中，不承认前世后世这一观点是最为低劣的一种宗派。

一般来讲，现在最为兴盛的应该是基督教，







这一教派也是依靠战争、布施等各种各样的方法弘扬其教义；其次是伊斯兰教、道教等也比较兴盛。真正从人类所占的比例来讲，学习佛教的人不是特别多，但真正能够给今生来世带来真实利益的，唯一是佛教。这一点并不是佛教徒自赞毁他，而是通过教理进行观察时，有智慧的人一定会获得真实无违的定解。现在世间上不信仰任何宗教的人相当多，而信仰宗教的人当中也有很多已经误入歧途，能够真正趋入佛教的人可以说是少之又少。不幸之中的万幸，我们在如此众多的人流当中已经遇到了珍贵的佛法如意宝，这可以说是千百万劫中积累无数资粮的果报，否则，仅仅依靠运气或者偶尔的因缘是根本不可能遇到的。大家在遇到如此殊胜的佛法如意宝之后，无论处于何种环境之下，千万不要舍弃自己心目中的佛陀和佛陀所宣讲的如甘露般的教法，甚至舍弃生命也应该爱惜如此珍贵稀有的佛法如意宝，作为佛教徒，这也是必须肩负的责任。

顺世派的观点总的来讲有七种，也即认为前后世不存在等。他们认为：眼睛可以见到的人类和旁生是存在的，除此之外，佛教所讲的饿鬼、地狱、天界等一概不存在。其实对这一

观点进行分析，他们一方面说未见的众生不存在，一方面又承许自宗所信奉的论典由天神所造，因此还是存在很多的矛盾之处。

这一宗派认为：身体遭受武器攻击时，内心也会随之疼痛，由此说明身和心应该是一体的。身体出现时心也同时出现；而身体毁灭时，由于身体的四大融入器世界的四大，心也随之融入虚空。诸如此类的邪知邪见非常多，这些观点表面看来似乎有一定的道理，但真正去观察就会发现：这类说法根本无有任何实义。对其进行遮破也是轻而易举的。无垢光尊者、麦彭仁波切以及清辨论师、月称论师等，在有关中观和因明的论典中将顺世外道的观点称为最下劣的观点。

现在世间上的大多数人都承许前世后世不存在这种观点。他们没有任何根据，只是说“我不承认”、“我不相信”、“我没有见到”，这就是唯一的理由。文革期间，藏地的很多高僧大德被批斗时，很多人经常会问他们：“你们不是出家人嘛，你们不是说前世后世存在嘛，既然存在，你给我指出来看一看……”实际上，虽然存在，但也不一定要立刻指出来。否则，“将你的心脏指给我们看一看”，这样对他说的时候，

他也不可能马上指出来；如果他说“心脏就在胸腔里，只要打开胸腔就可以看到……”这时，我们也可以通过丰富的教证、理证来论证前后世的存在。

不仅普通的世间人，包括从小对佛教具有一定信心的人，依靠辩证唯物主义的某些书籍，也是对前世后世心生疑惑，后来通过阅读有关前世后世的佛教论典，才逐渐恢复了正见。实际上，对于前世后世、业因果的存在产生怀疑会断尽相续中的很多善根，因此现在最关键的问题，就是要建立前世后世和业因果存在的世间正见。这一点都不具足的话，即使灌顶、传窍诀也没有太大意义，这个问题一定要牢牢记住。

顺世派将获得现世利益作为唯一目的，就像现在社会上无数的人一样，除了今世的利益以外，将其他的一切事情全部抛之脑后，依靠各种各样的药物或精神鸦片麻痹自己、寻求一种自以为是的心理安慰。

由于此派将帝释天、日月视为本尊，因此在其他论典中也称其为帝释天派、太阳派、月亮派。将《见精华续》、《天神六续》等执为正量，认为依靠一理证门、三比喻、四理论可以

通晓这一宗派的一切教义。

顺世外道唯一的正量或者逻辑推理，也即前世后世、业因果、佛陀等不存在，根识未见到之故。这就是他们所谓的一理证门。但《释量论》中说：“非未见故无。”没有见到不能说明不存在，以此对其进行了驳斥。现在世间上的很多人都是将自己的感官作为正量，只要眼前没有显现就不承认其存在，实际上，这是极其低劣的一种宗派。

什么是三种比喻呢？首先是无因之喻，如草地上长蘑菇。实际上，草地上长蘑菇并非无因，如果无因，则冬天也应该生长蘑菇，石头上也应该生长蘑菇，但事实并非如此。其次是无果之喻，如风吹灰尘。他们认为：风吹散灰尘时不存在果。真正来讲，风和灰尘二者并不存在因果关系，而且，风将灰尘吹向四面八方，是依靠一种推动力起作用的。但这一宗派以上述比喻为由，安立前世后世不存在，认为身体就像草地上生长蘑菇一样突然出现；人死之后根本不存在后世，就像灰尘被风吹走一样，全部消失于虚空当中。他们认为一切万法都是自然而然产生的，如同太阳从东方升起、水向下流、豌豆是圆形的、荆棘树是尖锐的、孔雀的

翎羽自然具有五彩缤纷的花纹一样，这就是第三个比喻——本性而生之喻。

对于上述几种比喻，《澄清宝珠论》中已经作过遮破，无垢光尊者在《如意宝藏论》中也对顺世外道的观点有所遮破。

虽然顺世外道的观点认为，修慈悲心可以相貌端严、杀生会短命，但他们并不承许即生杀生来世短命，而是认为即生杀生即生会获得短命的果报，即生修持慈悲心即生中会相貌端严。这种观点，与现在汉地寺院大多数烧香拜佛者的想法基本相同，为什么呢？这些人表面看是佛教徒，但他们烧香、拜佛的目的，就是为了即生中事业成功、身体健康……，能够真正希求来世获得利益的人可以说是凤毛麟角。

这种观点其实在古印度弘扬得非常广泛，但现在来看，有很多佛教徒也是非常危险的，他们虽然表面上信仰佛教，但对前世后世的问题从来不承认也不想，这样与顺世外道没有什么本质的区别。上师如意宝也曾经多次说过：作为修行人，对今生的事情一丝一毫不考虑是非常困难的，但对今世和来世进行选择的话，应该对来世比较重视，这是作为一个修行人最低的标准。如果表面上承认自己是修行人，实

际却为了即生中的名闻利养、世间八法奔波忙碌，这样无有任何实义。作为修行人，即使不能完全为来世考虑，但最起码要将来世的究竟利益作为最重要的事情来行持，否则根本达不到真正修行的标准。对于这一点，大家首先应该从心态上作出调整，这是非常有必要的。

他们还讲到了四种理论，一是现世有理论，虽然前后世不存在，但现今世间的苦乐等却真实存在；二是俱生理论，心识并非如同神我、主物那样从前世到后世始终不变，而是在身体形成的同时俱生；三是新生理论，地水等产生识的因聚合之后，识得以重新产生，就像酒曲当中生出陶醉的能力一样；四是非枉然理论，依靠苦行修道等无法获得解脱，如果自然死亡则会安住于唯一解脱的法界之中。

他们认为，人如果自然死亡，今生的一切痛苦也就随之消散。现在很多的世间人喜欢自杀的原因就是如此，他认为人的这一生特别痛苦，只要了结自己的生命就可以一了百了，由此也就可以获得解脱。实际并非如此，今生虽然可以随着你的死亡拉下帷幕，但随着业风的牵引，你仍然会在六道轮回中不断流转并感受痛苦。但这些人并未了知这一道理，认为依靠



自然死亡可以安住于唯一解脱的法界中，所谓的业果是绝对不存在的。顺世派承许，只要了达这一道理，为了解脱也不依赖于疲惫战术等顺世派的论典并非枉然无义，这就是他们的第四个理论——非枉然理论。由于没有现量见到，因此他们想当然地认为后世绝对不会存在，唯一存在的就是当下的现世，依靠苦行等修行也不会获得解脱，因此，依顺世外道的论典修持会具有很大意义。

麦彭仁波切在此处讲到："可怜啊，这些愚笨透顶的人！如果凡是没有摆在眼前的一切事物都妄加断定不存在，那么明天与后天的时间也应不存在了，也不该准备食物等了。"这是颠扑不破的一种真理，是非常强有力的理证。的确，现在世间上的很多人相当可怜，他们虽然举不出任何教证、理证，但以"未见"这一唯一的理由否定了前世后世和业因果。既然如此承许，则明天、后天在现在都没有见到的缘故，也就不应该承认；为明天、后天准备需要享用的食物也成了多此一举，完全无有必要了。

当然，对于后世存在这一点依靠眼耳鼻舌身虽然无法见到，然而后世不存在这一点依靠五根同样无法见到，也就根本无法证实。既然



存在和不存在二者都无法见到，你们为什么一定要说后世不存在呢？

对方如果能够举出非常可靠的逻辑推理来证明后世不存在，我们当然也可以承认，但对方既没有可靠的逻辑推理也不具足真实可信的圣教。实际上，只要站在公正的立场看待问题，依靠佛教的教证、理证来证明前世后世的存在并不是很困难。可是对方实在太愚昧了，仅仅以"未见到"就一口否认了一切前世后世、业因果的存在，其他真实可靠的依据根本没有。

在这个问题上，后世存在和不存在二者都是以肉眼无法见到的，而有关存在的理由，肉眼虽然无法见到，但是现在国内外有很多有关前后世存在的实例，古代和现代的很多论典中也有可靠的教证和推理，依靠这些依据可以成立前世后世的存在。反过来说，前世后世不存在这一观点，依靠什么样的依据可以成立呢？单单以未见到作为依据的话，电磁波也见不到、空气也见不到，是不是这些也不存在呢？这是绝对不可能的，否则世界上应该有很多东西都不存在了。如此一来，这种说法即使在现实社会也根本无法立足，因此，今后遇到不承认前世后世的人，首先应该给他提出一些问题，最

后让他也不得不对前世后世产生比较合理的怀疑，逐渐逐渐建立前世后世存在的世间正见，这对当今时代的人们来说是极为重要的事情。

麦彭仁波切的这句话非常重要，大家一定要记住，虽然前世后世不能以现量见到，但是不存在也同样无法见到，凭什么单单承许不存在呢？你们仅仅依靠未见来成立不存在是绝对行不通的，必须举出一个具有说服力的理由。

对方虽然口口声声说比量不存在，反过来却以颠倒的比量来成立自宗观点——“前世后世不存在，未见到之故”，实际这就是一种比量，他们牢牢抓住这一相似比量不放，口头上却说只承认现量不承认比量，这完全是自相矛盾的一种说法。

《如意宝藏论》中描述了很多顺世外道不承许自性比量、果比量、不可得比量的观点。实际对这种观点进行分析，他们只不过是没有分清总相和自相、显现和遣余，无数外道对所谓的比量、现量产生怀疑的根源就在于此。

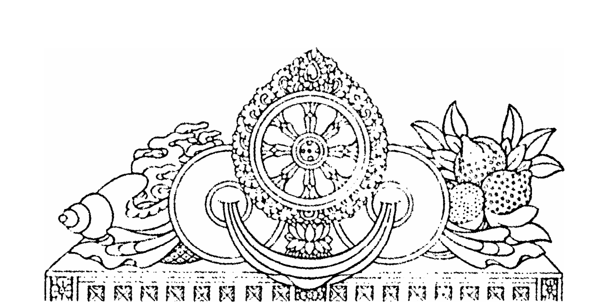
麦彭仁波切说：他们对真实存在的业因果、前世后世也加以否认，实在是非常可怜！而在不承认比量的同时却承许了一种相似比量，这一宗派真的是非常可笑！现在的社会中有很多

如此自以为是的人，他们经常依靠让人啼笑皆非的理由建立自己的观点。对这些人，我们一方面感觉十分可笑，一方面也应对其生起极大的悲心。

下面针对颂词作出解释说：承许胜义中存在的地等四大种聚合安立为五境与五根的这一宗派，实际上，所谓的“合”也是指聚集许多法，如此一来，取受“合”的识也应该变成多种多样，而不会相合于一个实有对境而趋入。

由于此处并非专门遮破外道的观点，所以未作特别的广说。

大家依靠殊胜的因缘已经进入佛教，凭借如此殊胜的教理应该遣除相续中潜在的外道习气，否则，在当今社会，很可能会出现随外道见解而退失信心的情况，这样非常可惜！



第六十六课

已三（破数论派之观点〖说明数论派识为实一不可能〗）分二：一、宣说破斥；二、破遣过之答复。

午一、宣说破斥：

力等性声等，许具一境相，

识亦不合理，三性境现故。

数论外道所承认的二十五谛当中，具有尘、力、暗三种本性的自性声等所缘境，却只承许独一的取境相之识是不合理的。为什么不合理呢？所见对境具有三种本性的缘故，取境之识唯一实体的观点肯定不合理。

下面首先介绍数论外道的历史来源。在世界上第一个国王——众敬王时代，有一位名叫淡黄的仙人出生于世。这位淡黄仙人以香醉雪山为栖身修行之地，通过修持世间道已经圆满了世间禅定，并且获得了相应的神通和神变等功德。随后他根据自己的成就，造了《黑自在六十品》、《五十相》、《三量》、《七关联》等论典。由于将淡黄仙人作为本师[1]，以他所造的论典作为正量，因而称之为淡黄派；他们将一切

[1] 一百二十位本师之一。



万法归摄在二十五谛当中，所以也称为数论派。

外道所获得的成就，在有关显宗、密宗的论典中也讲到：他们并不具足小乘或大乘的出世间成就，但世间成就的确是有的。《俱舍论》中也讲了世间禅定和出世间禅定、有漏神通和无漏神通等。外道徒虽然未以智慧断除自相续的烦恼障和所知障，但是通过禅定的方式压制自相续中的粗大分别念，由此可以获得相应的世间成就。

《入菩萨行论》、《入中论》等有关中观论典中经常会提及数论外道和胜论外道，正如《入中论自释》中所说，此二者是所有外道的根本。如果遮破了这两种外道的观点，那么，整个常派的观点都可以遮破；如果遮破了顺世外道的观点，则可以驳斥所有断派。现在世间上虽然存在各种各样的邪门外道，但概括起来，全部可以包括在常派和断派当中。

佛教认为：一切万法可以包括在胜义谛和世俗谛中。数论外道则认为：整个万法全部可以含摄在二十五谛当中。他们承许在无情法与识二者中，所谓的神我是一种意识形态，是常法、唯一的、享受者、非作者，总共具有五种



特点[2]。这一宗派认为：世俗显现的一切万法的作者是主物，而神我则是享用万事万物的享受者。就像我们所谓的由眼耳鼻舌身组成的“我”领受外境一样。

他们说：主物是一切无情法——除神我与主物之外其他二十三谛的来源，它是常有、唯一的，非为享受者而是作者。由于它的本体是尘、暗、力[3]三者平衡的状态，因而这一宗派承许主物的本体很难通达。

三种功德当中，第一个是尘，也就是忧愁或痛苦，它是嗔心的代表；力就是指快乐，是贪心的代表；暗为等舍，也就是所谓的痴心。他们认为：这三种功德平衡时称为主物，三种功德不平衡时则会显现二十三种现象法。我们也经常说贪嗔痴三者平衡即是阿赖耶的本体或者说胜义；贪嗔痴三者不平衡则会出现各种各样的显现或者说为世俗。

数论外道认为：外界万事万物的因就是主物。有关这方面，《澄清宝珠论》等很多论典中讲得比较清楚。

---

[2] 《入中论》当中也讲到了神我的五种功德，请参阅。

[3] 尘、暗、力：也即佛教所说的痛苦、等舍、快乐，或者说是嗔心、痴心、贪心三种。



他们承许主物中可以出生二十三种现象，也就是说，主物中首先现出如明镜般的大或心。此处所说的“心”并非佛教所谓情识的心，它只是具有连接作用的一种法。麦彭仁波切在与扎嘎格西的辩论书中讲到：对于一些现量的法，有些愚者却根本不承认。为什么呢？比如数论外道明明了知所谓的感受——快乐、痛苦等是内心的一种作用和状态，与无情法毫无关联，却还是固执地认为苦乐等由无情法的主物中产生。但是，无情法上怎么会出现快乐和痛苦呢？根本不可能出现。然而，人们由于受到各种宗派的遍计执著所染污，反而将有情法认为是无情法。麦彭仁波切在有些论典中说：就像数论外道一样，明明现量感受苦乐等，仍然矢口否认这种现量可以得到的法，这些人实在是太愚痴了！前面在破顺世外道的时候也是如此，通过教证、理证，以及很多逻辑推理和实例都可以证实前世后世是存在的，但是有些特别愚笨的人根本不承认这一点，这就是极其愚笨的相。

《量理宝藏论》中说：两个人辩论，如果实在辩不赢，最好的作法就是恭恭敬敬地跟随他，这就是智者的行为。但有些人非常愚痴，明明没有任何理由来成立自己的观点，却一直

说：“这个不对、那个如何如何……”通过各种各样的言词进行狡辩，这就是一种愚者的相。

数论外道说：这样的大或心就如同明镜一样，从外面可以映出对境的影像，由内则会显出神我的影像，所以它是外境和神我之间的一种纽带。实际上，不需要任何纽带，根和识二者具足时同样可以见到外境。但是外道根本不通达这一点，认为中间一定要存在像两面镜一样的法作为连接。

由大中出生三种慢[4]——尘慢、力慢与暗慢，从第一种尘慢中产生所谓的五唯——声触色香味，五唯中出生空风火水地五大。其中，声音是虚空的功德，触是虚空和风的功德，色则是虚空、风以及火的功德……依此类推，由这些因安立为虚空等，就如同白色与甜味聚合的液体称为乳汁一样。从自高自大的力慢中产生十一根，也即眼、耳、鼻、舌、身五知根，自在言说的口、如是授及取的手、行走的足、排泄粪便的肛门、能生欲乐的私处——男根与女根为五作业根，以及能够驾驭一切的意根。暗慢则是尘慢与力慢的助伴。

[4] 三种慢在二十五谛中算一个法。

以上即是数论外道所承许的二十五种所知法。神我与主物变现的二十三种所知法结成有境与境的关系之后，众生就如同昆虫被丝线束缚一样，在整个轮回当中无法获得解脱。这种说法与佛教观点比较相似，佛教承许以贪嗔痴等的束缚，众生一直在轮回中不自在地流转，始终不能解脱。淡黄仙人通过世间禅定，以压制的方式断除了烦恼，并且获得了无色界当中有顶的最高境界，这时已经完全了知欲界和色界的一切过患，最后安住于非常微妙的无色界禅定当中。实际上，他们所谓的二十三种现象与佛教所说的世俗法一样，中观或者大圆满也曾讲过：一切世俗有法全部消失于法界当中。或者说：所有不清净的世俗法最后融入于清净的法界当中。同样，淡黄仙人对于自己所获得的境界作了如下描述：神我一旦认清对境的过患而获得了向内一缘入定的禅定眼再来观看，结果令主物羞愧难当而收回所有现象，神我便与对境一刀两断、逍遥自在而住，完全离开束缚之因的对境，这时已经获得了解脱的果位。

表面来看，这的确是一种解脱，但从佛教的观点来讲，他们不要说菩萨和佛陀的果位，即使阿罗汉的果位也没有得到。因为他们不具



足证悟人无我和法无我的智慧，没有依靠二无我的智慧断除自相续中的烦恼障和所知障，因此，这只是一种世间道。麦彭仁波切在下文赞叹说：在世间道中，这一宗派也具有一定的功德，但从出世间角度来讲，即使佛教声闻乘的阿罗汉果，他们也是根本没有。

现在外面有形形色色、各种各样的宗教，比如伊斯兰教、基督教等等，但真正以智慧观察时，不要说圆满正等觉如来的果位，就连小乘断除人我的果位都不具足。当然，表面上他们也会行持十善、承认解脱等，但这些并不是最重要的。大家在学习的时候，如果没有精通其中的要点，可能有些人认为道教、基督教所宣讲的教义也非常不错，他们也会守持戒律，甚至六波罗蜜多全部具足，但是佛教所讲的三轮体空的布施、持戒、安忍……这些一一观察的话，大多数外道都是依靠世间的道来修持。这一点，佛陀早就已经告诉我们：依靠世间道只能暂时压制烦恼，所获得的也仅仅是有漏的神通、神变等。

现在很多人认为：随学哪一个宗教都无所谓，反正都是做好人好事。从世俗的某种概念来讲，这种情况的确存在，但真正去分析的话，



里面存在非常大的差别。这一点，具有智慧的人有一定的辨别能力，不会盲目地跟从；没有智慧的人可能觉得没有什么差别，然后也会欣然随学这些宗派。信仰这样的宗教，与不信仰任何宗教的人相比较，当然有信仰要好一些，但从最究竟解脱的角度而言，真的是非常可惜。

我们在这里并不是排斥哪一个宗教，也不是毁谤哪一个宗教，但从古至今，能够以事势理、法尔理等四种理真实成立的，唯一就是佛教。所以，没有学习因明、中观、《俱舍论》的话，很多人可能会像世间人一样，只是行持表面的一些善法，以这种行为舍弃自己的见修行果，这是相当可惜的。

有关数论外道的观点，全知无垢光尊者在《宗派宝藏论》里面讲得比较广。有些人也许会想：我们整天学习外道有什么用啊？我们也不是外道……。实际上，学习外道还是非常有必要的，学习外道的观点以后，真正具有智慧的人就会详细辨别佛教与外道的不同，也就不会舍弃自己纯正的观点和行为。

麦彭仁波切对数论外道的观点分析时说：这一宗派实际是将阿赖耶误认为主物，意识误解为神我，主物的境界中出生现象的道理就如

同从阿赖耶中出现识的道理一样。

佛教认为：阿赖耶是一切万物的来源，器世界和有情世界全部是由阿赖耶中显现出来的。按照唯识宗的观点——阿赖耶属于有情心识，但数论外道认为，能够变现一切万事万物的自性主物是一种无情法。

虽然如此，麦彭仁波切还是对这一宗派赞叹说：这一宗派的教义与假相唯识最为接近，在外道之中算是最好不过的宗派，而且仅仅就它自宗的角度而言，也存在一些耐人寻味的可贵之处。当然，与佛教相比较，他们的观点根本不如小乘宗，但从外道的观点来讲，这一宗派所宣讲的道理与一切万法的现相和实相比较贴近，因此，还是具有难能可贵之处。

由于数论师承许一切对境具有喜忧暗三德的自性，针对这一点便可明确指出：色声香味触等任何一法均具有喜忧暗三德，由此可以了知，执著的心识绝对不可能成为实有独一无二的本体。因为你们承认外境具足三种功德的缘故，有境识又怎么会成为唯一实有呢？所缘是三，能缘的心识也应该是三。因此，你宗所说的唯一心识根本不能成立。




午二、破遣过之答复：

若许事体三，识现唯一相，

与彼不同现，岂许彼取彼？

对于上述过失，数论自宗并不承认，他们说：事物的本体虽然具有三种功德，但能缘的识只显现唯一的相。这种观点是不合理的，如果有境与对境不相同，又怎么能缘取这一对境呢？根本不能缘取。

对方是这样认为的：有境是实有唯一的，对境则是三个，二者以截然不同的方式来取境。

对此观点驳斥说：如此一来，又怎么能承许这一识就是取对境的有境呢？因为识只有一个，对境却有三个，比如对境上有白色、红色、蓝色，那么，识面前显现一种颜色还是三种颜色？如果说是三种颜色，那么识也应该承许为三个，否则，境和有境就会相违。

数论师再次解释说：对境虽然具有三德的自性，但识只是缘三德中成分最多的那一德。以声音为例，声音虽然完整具足痛苦、快乐、等舍三德，但其中快乐的成分占大多数时，听到的便是快乐的声音。或者说白色、红色、黑色，哪一个对境的颜色多一点，识就只会缘取



那一对境。

这种说法显然不合理。一块花布上虽然黑色多一点、白色少一点、蓝色特别少，识仍然会在同一时间内全部见到，根本不会漏见哪一种颜色，这一点现量可以了知。因此，由于众生的种性、信解、修道各不相同，对于同一个声音，也会出现“非常好听”、“特别难听”、“可有可无”的不同想法。外境上如果真正存在三种德的自性，而且其中某一成分多就只会缘取它，那么，缘同一个声音，所有的人都应该痛苦，或者全部都应该快乐，但这是根本不合理的。

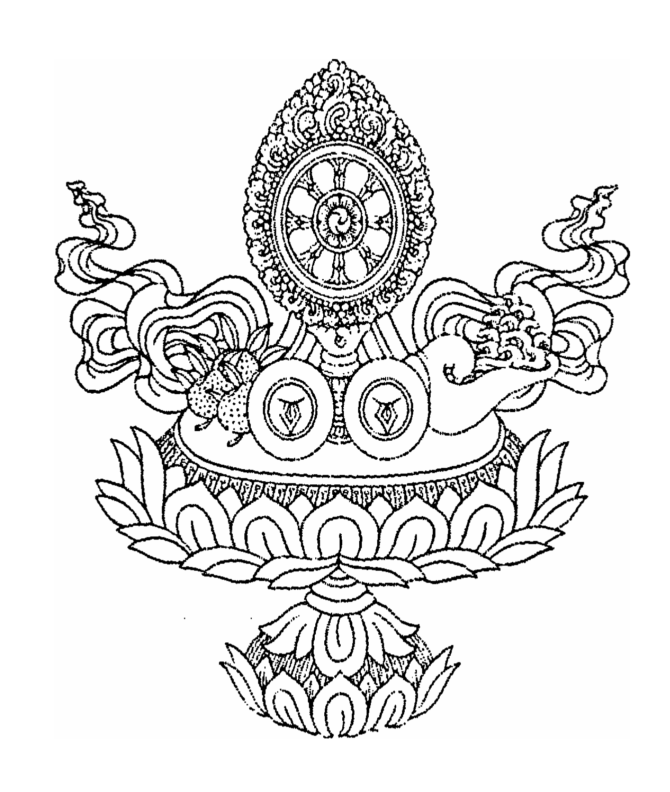
对方反过来说：由于少部分不显现而不被识取受。

这也是不合理的。正因为外境如何显现、识也会原原本本地如此执著它，所以才称其为执著此外境的识。如果与对境格格不入——外境是三种颜色、识只有一种的话，也就不是执著此外境的有境了；同样，因为声音是三德的自性，仅仅缘取为一的识也就不能成为取这一声音的识。

由于上述宗派不具足诸佛菩萨断除人我和法我的智慧，仅仅以凡夫观现世量分析安立，



因此称其为论议派或者寻伺派。这以上论议五派的观点已经宣说完毕。








第六十七课

己四、破密行派之观点：

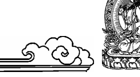
密行派的观点与吠陀派的观点有很多相似之处，也有许多不同的地方，所以麦彭仁波切在这里对这一宗派作了单独宣说，静命论师的《中观庄严论自释》和无垢光尊者的《如意宝藏论》中，也分别阐述了此派观点。

诸外境虽无，现异种为常，
同时或次第，生识极难立。

密行派外道认为：一切外境虽然是无有的，但各种各样的显现，全部是常有意识的一种变化。实际上，如果一切显现是常有意识的变化，那么，识无论同时产生万法或是次第产生万法都是极难安立的。

作为吠陀派边缘派系的此密行派或者说秘密派，他所宣讲的很多道理，虽然可以归属于吠陀派的范畴之内，但是他们认为吠陀派最深奥的究竟即是此胜密，因而其本身也存在许多独具特色的观点。就如同释迦牟尼佛的教言，有有部、经部等很多不同的解释方法，其中最为甚深的教言则是通过密宗来解释的。

但是，上述论议五派均承许境和有境完全



分开，包括顺世外道也认为外境在外面、心识在里面，而密行派却主张对境与有境不可分开、全部为一个整体，这就是二者之间最大的差别。对这一宗派真正详细分析起来还是特别稀有，他们所承许的有些观点，即使世间人也根本不可能承认，但他们已经承认了。大家通过学习这些外道的观点，对本师释迦牟尼佛的教法必定会生起更进一步的信心。

密行派与唯识宗的观点有一些相同的地方，而与唯识所不同的，唯识宗认为：在迷乱的现相中，境和有境分开。他们则认为一切都是常有的识在造作。实际上，若能分析清楚总相和自相、现相和实相的话，这些外道徒也不会产生这种迷乱的想法，但很多教派没有通达遣余以及二谛等道理，导致自己十分的迷茫。因此，对这两个问题详细分析尤为重要，因为在众生的分别念面前，很多事物被误认为一体，但在自相当中，一就是一、二就是二。外道徒并未了达这一点，前面在讲吠陀派时也以猫眼珠的比喻作了宣说，他们将猫眼珠的本体与其上各种各样的颜色认为成一体，而实际上，这其中还是存在许多可以分析的地方。然而，将众多的事物误认为一体，这就是他们最大的特

点。

密行派的不同之处在于，他们依靠《学忆轮》等论典，认为整个世界上有一个周遍万事万物、一味一体的具有九种特点的我存在。很多外道在与佛教辩论时经常会说：你们所谓的如来藏与密行派的常我无有二致。麦彭仁波切对此回答说：如来藏与他们所谓的常有自在的我并不相同。因此，我们在这里一定要分析这种所谓的常我，否则也就很难辨别他们的宗派。

密行派所承许的具有九种特征的我实际是这样的，它的本体是有情；具有身体；周遍整个轮涅一切法；是常有、永不改变的；虽然显现为各种各样，但本体融入一体时全部都是一味一体的；充当万事万物生灭之依处；不论众生的种姓高贵还是低贱，都不会将它染污；不是心识和语言的对境；虽然显现身体，但本体无有身体，唯一是识。

此处的观点若没有认真地分析，与显宗所讲的如来藏还是存在一些相似的地方，但实际上根本不相同，因为他们非常固执地认为我是常有的，而我们所谓的如来藏是本体空性、不离开三解脱门的，有关这方面的道理，在《如来藏狮吼论》等论典中已经宣说过。

《如意宝藏论》中对上述每一个特点分别进行了宣说，麦彭仁波切在此处只是对具有身体这一问题作了详细阐述。从佛教的角度来讲，器世界和有情世界都是世俗迷乱的一种显现，对这一切法仅仅假立为“一”而已，并不存在一种真实存在的法。但密行派认为这种假立的“一”其实是由我所主宰的，这是他们最大的错误。比如涵盖所有树木的一个名称也就是“树”，但所谓的“树”只是一种假立的法，这种总相的“一”并不存在。这一点，只要稍微懂得法称论师和陈那论师的观点就会明白，但是这些外道徒对此丝毫也不了知。没有学习过因明和中观的人，可能会认为：外道所说的常有自在、周遍一切世界、唯一常有的我应该是存在的吧？所以，学习因明和中观对于断除我们相续中的一切邪知邪见相当有必要。

那么，密行派所认为的“我”究竟是怎样的呢？

他们认为“我”的身体是如此组合起来的：瓶子、柱子等一切法的上方是“我”的头；下方则是脚；虚空是腹；四方为手臂；星辰是“我”的头发；须弥山是胸膛；恒河等百川为脉；山峦是“我”的骨头；森林是汗毛、指甲；善趣



为背；梵天作额；法是右眉、非法为左眉；死主是皱纹；日月为左右双目；风为呼吸；妙音天女为舌；白昼是睁眼；夜晚为闭目；男士为右侧；女人为左侧；山与山之间是中间；遍入天为骨髓；白红等颜色是血；世间为右乳；出世间为左乳；一切欢喜的来源就是众生的怙主。一切万事万物首先由“我”产生，之后安住于“我”的本体，最后融入于它的怀抱当中，而独一无二的“我”的本体即是一成不变、常有的识。

这一宗派对于“我的身体”的承许特别奇怪，稍微有一点智慧的人都不会如此承许。但所讲到的一切万法融入于“我”的怀抱等词句，也与唯识宗和密宗的很多观点非常相似，因为密宗经常会说一切显现融入普贤王如来的怀抱当中……所以在这方面一定要作详细辨别。

他们说：我的自性虽然无别遍及一切，然而万法各自不同的显现完全是受有法所牵制的。比如一百个瓶子就会有一百个虚空存在，如果将瓶子全部敲碎，这一百个小虚空就会融入于大的虚空当中，这时有法已经融入法界了。也就是说，胜义中那个“我”唯一是识的本性，无缚无解，无生无灭，如果没有如实了达这一





道理，就会如同将绳子看成蛇一样，轮回的迷乱显现必定不断出现。此处所说实际与佛教的很多道理还是非常相似的。

这一宗派将世间的一切显现均见为如梦如幻、如寻香城一般。他们认为：顺世外道将迷蒙的世间万法安立为地水火风四大，数论外道认为它是功德而于其上进行假立等等，这些观点均是未通达其真正本体而导致的，只有自宗观点才是至高无上、无与伦比的。虽然显现为清净和不清净之法，但实际上，正如云遮不遮障虚空一样，只要通晓谛实的“我”本体无有任何改变，从而安住于无分别的状态当中，一切不清净的意识再也不会产生，这时，所谓的二取必定会化为乌有。

上述对方的所有观点，全部是依照《自释》所引用对方作品的说法，以通俗易懂的方式进行宣说的。

大家应该明白，一切万法的自性就是空性的，如果未通达这一点，对于现在世间上的很多说法也就非常难以抉择。法王如意宝曾经写过一个教言——《披戴天饰之恶魔》，其中所讲的修法全部引用佛教名词进行宣说，表面看来似乎非常殊胜，而实际上，里面讲述的全部

是外道的观修方法。

因此，很多修法仅仅从名词作区分非常困难。密行派说能取所取融入我的本体当中，大圆满中也经常讲能取所取消融于普作我或普贤如来的本体当中。单从文字上根本看不出有什么区别，在这里唯一的区分方法是什么呢？按照佛教观点，首先将包括涅槃在内的一切万法抉择为空性，在这一基础上，它的光明部分也是自然而然显现。释迦牟尼佛在第二转法轮中，将轮涅所摄的一切万法抉择为空性，以此为前提，才宣说了如来藏光明的本体，其原因即在于此。有关这方面，学习过《中观根本慧论》的道友，对实空必定产生了甚深的定解，由此应该了知，佛教与外道的观点存在天壤之别，因为外道经常抓住一个常有不放，在这一基础上分析一切万法，这就是他们的特点。

密行外道承许：如果没有通达大我的本体，就会不断流转轮回；谁能够证悟此大我本体，一切法均会成为一味一体，这时，所有的愚者与智者、罪恶与福德、婆罗门与贱种均为平等一性，不会被任何善法和恶法所染污，当融入那一“大我”之中时，就不会再投生三有。

很多外道的说法中都有善趣、恶趣等词句，



也会行持十善等，但是最关键的一点，大家一定要了知佛教的空性见解——胜义中万法皆空、世俗中因果不虚，这是佛教最为殊胜的特点。麦彭仁波切、宗喀巴大师等全部以缘起空性的角度来赞叹释迦牟尼佛，其原因也是如此。所以，大家一定要通达缘起性空的道理，而在这方面进行宣说的，唯一是本师释迦牟尼佛，其他任何一位外道本师都没有讲到缘起空性的真理。大家一定要清楚这一点，以后在弘扬佛法或者在寂静处独自修持的过程中，一定要以虔诚的信心祈祷释迦牟尼佛，以空性教义作为基础坚持不懈地努力修持，这样一来，你的修行必定会成功的。

此宗认为：真正的瑜伽行者不思一切、一语不发，安住于所知自性、无所畏惧、空性“我”的境界当中，从而便可远离甚至飞禽走兽等相续中也存在的俱生无明以及由听闻与此胜义自性不符之论典所生的增益——遍计无明，如同瓶内的小虚空与大虚空成为一味一体那样，融入无二无别的“大我”当中，此时已经获得解脱。

他们所讲到的“俱生无明”与“遍计无明”等词句，与佛教所说的俱生我执和遍计我执基

本相同，均承许为：每个众生相续中与生俱来的一种所谓我的概念，即是俱生无明或俱生我执；听闻与真实义不相符的书籍等所产生的增益、怀疑，则称为遍计无明。但实际上，二者并不相同，麦彭仁波切下面对此分析说：没有探究到实空的堂奥而耽著心性恒常周遍的有实法之人，也有变成执持这种观点的危险性。这句话相当重要。不论持他空观点还是其他任何一种佛教观点，大家一定要首先将万法抉择为空性，按照释迦牟尼佛第二转法轮的教义，对于实空的真正奥义探究究竟，了知轮涅一切诸法没有一法能够成立为实有。如果未通达实空之堂奥，反而执著心的本性为常有、周遍之法，或者认为如来藏实有，这种人都是非常危险的。无垢光尊者在《如意宝藏论》中也说：当今时代，守持此种观点的无有头脑、自以为是之人，实在是非常可悲！……如今真正佛法的太阳已经隐入西山，不具足正知正见的愚昧之人却多如繁星，具眼目者应该发起精进、希求佛法的究竟真理，依此方能超越一切魔众。

藏传佛教个别教派的大德认为：他空派不是真正的佛教。而实际上，觉囊派所抉择的是第三转法轮的究竟密意，这一点在《山法如海

论》[5]中讲得非常清楚。可是有些大德并未详加分析，仅仅从如来藏的光明部分抉择不可思议、常有，这样肯定是不合理的。麦彭仁波切在《他空狮吼论》中也已经讲到[6]：如果想要真正通达他空的道理，必须首先学习龙猛父子所宣讲的自空中观，将一切万法抉择为无有自性。

麦彭仁波切在这里也是再再强调：如果没有探究到实空的堂奥，而是执著心性的本体周遍、实有的话，这些人很容易变成密行派的观点。汉传佛教的有些人，也是认为唯识宗最究竟，自明自知的心识常有、唯一等，这种想法具有很大的危险性，到最后很容易转变成密行派的观点。因此，我们一定要将龙猛菩萨、月称论师等诸位大德的教典研究究竟，将释迦牟尼佛真正的教法弘扬于人间，这一点对我们来讲相当重要。

萨迦派果仁巴大师曾经说过：觉囊派和格

[5] 《山法如海论》，也即《山法了义海》。更钦·笃布巴（1292－1361）著，法名喜绕坚参，是觉囊派发展史上一个很重要的人物。他所著《山法了义海论》、《山法海论科判》和《第四结集》及其摄义等阐述了觉囊派他空见的基本教义，成为该派的经典著作。

[6] 《他空狮吼论》云：若欲抉择他空宗，首当依照怙主龙树的论典，须要抉择一切法无自性，若不了知彼者则不能抉择世俗以自体空、胜义以他而空的道理。



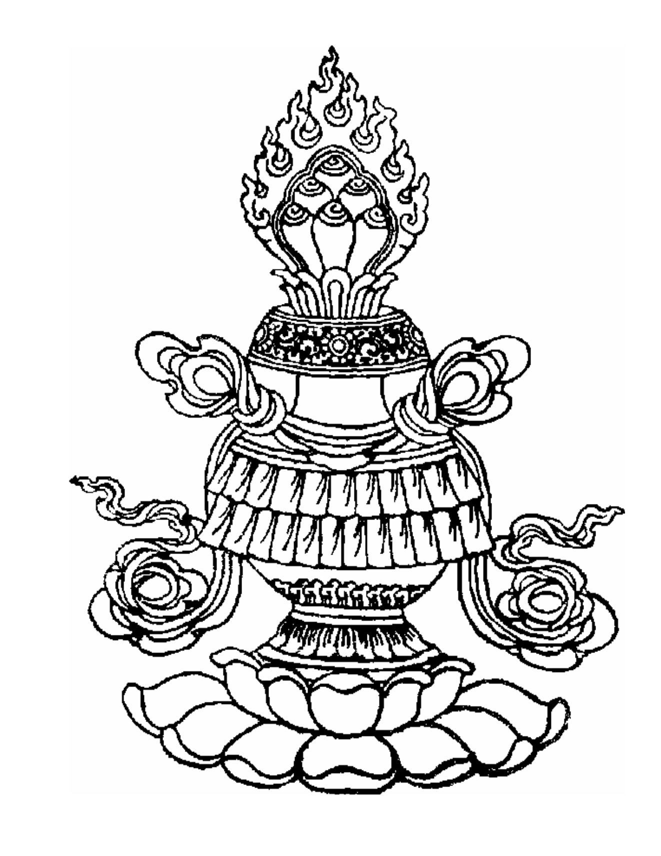
鲁派的观点，比较容易让人误解为常派与断派，萨迦派所行持的才是真正的中道。但是，经中也说：对于佛陀的名称或者智慧等，哪怕以分别心执著或语言进行宣说，以此缘佛的功德，历经百千万劫也不会耗尽。因此，我们在听到佛教个别教派或论师的观点时，千万不要妄下定论，他们的观点从表面上来讲虽然并不究竟，但是引用了佛法的名称、教证的缘故，其功德也是不可思议的。《如意宝藏论》中也有类似的教证。麦彭仁波切于此处也强调说：断言说与外道无有差别，这也是我们不敢胆大妄为的。

尽管如此，大家亦应了知：不论执著如来藏实有还是对单空有一种实执，都不是如来欢喜之道。如来所欢喜的道，就是胜义中远离一切戏论的同时，如来藏的自性光明仍然存在，这一点，依靠教证、理证完全可以证明。

大家在学习论典、辩论甚至开玩笑的时候也千万要注意，应该像麦彭仁波切一样，以比较温和的语气来说服别人，这样不会造下非常严重的恶业。而且，从人与人之间很平常的交谈中也可以看出一个人的人品和水平，自相续中真正具有智慧的人，完全不会用一些粗言恶语来解决问题。所以，大家一定要注意自己平



时的一言一行。





第六十八课

前面已经讲过，密行派也有许多与佛教非常相似的名词，作为修行人，一定要将释迦牟尼佛第二转法轮所讲的教义研究究竟，通过可靠的教证、理证，对实空的奥义生起真实无伪的信心与定解，否则对很多外道的观点根本无法辨别。

当今世间当中，有些人认为佛教的个别宗派与外道没有差别，然而，正如麦彭仁波切所说：仅仅缘佛陀观想其名称的功德也是不可思议，由于因果非常微细，切切不可妄下断言说某某派与外道无有差别。与此同时，尊者也再再教诫我们：执著任何一法为不空的成实之法，都不是如来所欢喜之道，这一点依靠教证、理证亦是完全能够成立的。这一段话相当重要，大家在辨别外道与佛教时，千万不要凭借自己的分别念妄言他人过失，应该用可靠的教证、理证，以及比较温和的语言来宣说，这样才是极为合理的。

通过宣说密行派的观点，大家就会发现：此派具有一者解脱一切均应解脱、若未解脱谁也不会解脱的过失。因为他们承认外境不存在，



全部是大我心识的一个本体，既然如此，东方的一个众生解脱，东南西北所有的众生都应该解脱；或者，一个众生未获得解脱，所有的众生都不可能解脱。为什么呢？与大我无二无别的缘故。再者，所谓的修道也成了无有意义，因为你们承许常有的缘故，所断的烦恼障碍如果存在，那么，颠倒的障碍必将无法断除；能断的智慧如果存在，那么，无倒的智慧也就无需再度生起。所以，不同时间、不同地点、不同行相的所断与对治的自性均不合理。

简而言之，你们宗派所安立“恒常唯一的自性实有”这一观点实在不合理。那么，佛教认为一切都是唯一胜义法界的本性，或者按密宗所说：全部是普贤如来的幻化游舞。这种说法是不是也会出现上述过失呢？

二者完全不同。佛教虽然承许胜义中一味一体，但于名言中并未如此承许。而且，所谓的一味一体并不是说前后不变常有，这一点，在《宝性论》和龙猛菩萨解释第三转法轮的论典中，也已经详细阐述过。由于佛教已经区分了现相和实相、胜义和世俗、暂时和究竟以及了义和不了义等，因此不会出现上面所说的过失。

大家应该清楚，我们不能紧紧抓住一个名词，不分任何时间、任何地点地盲目运用，麦彭仁波切在前面也再三地讲过：任何名词在不同场合中都有不同的含义。所以，根据不同场合灵活地理解非常重要，否则始终无法领会佛法究竟的甚深之义。

对方宗派所举小虚空和大虚空的比喻，通过前面遮破常我的理论就可以驳斥。接下来宣讲颂词上的真实意义，说明对境与有境无二无别，而识虽然是恒常、唯一的自性却可以现为形形色色万法这一宗派所许“实一”识不存在的道理。

对方承许：一切外境虽然单独无有，但唯一的识本身显现为各种各样有实法的行相，因此，一切法均是识的一种自性，而识则是亘古不变、恒常、唯一实有的。这种观点，表面看来似乎与唯识宗没有很大差别。

我们前面已经从见解上作了遮破，下面从颂词的角度直接遮破其观点：由于你宗承许外境不存在、全部是识的本性显现，那么，千差万别的万事万物，无论同时显现或者次第显现，这种所谓实一的识都是非常难以安立的。

虽然你们说同时显现多种多样的法，但是

山河大地等各种法与心识无二无别的缘故，心识也应该变成很多，所以，唯一心识的实体根本不可能成立。

承许次第显现也是同样，比如所发出的声音，它也可以分为很多刹那，这样一来，如同外境的数目那样，其心识为什么不会变成那么多呢？必定会出现与外境相同数目的心识。而且，开始显现蓝色的识与后来显现红色的识，二者本体无二无别且是常恒不变唯一之识，如此必定会出现初识变成后识的过失。

如果说：外境各式各样的柱子、瓶子等正在显现时，心识丝毫不会随外境而改变。那么，也就不要说：外境与心识是无二无别的。因为外境显现多种多样、心识却无有毫许改变，二者又怎么会成立为一个本体呢？根本不能成立。

这一密行派既然承许识无所不遍，那为什么会在“破不遍”这一科判当中宣讲，而没有放在“破周遍”这一科判当中呢？

这一点并不相违。如果以密行派的承许为主，当然应该放在破周遍这一科判当中进行遮破，但此处是从事物本体的角度来讲，这一宗派所承许的识根本不可能遍于一切法，所以在

破不遍这一科判中作了宣说。

然而，对方并不承认外境存在，认为一切外境也是识，又为什么会将其放在承认外境存在的这一科判中进行宣说呢？原因在于，此处主要在宣讲论议五派的观点，与此同时，顺带对密行派作了遮破。

吠陀密行派与论议五派对世间万法根本不了知，非常迷茫，所建立的宗派也非常不合理。然而，纵然这些外道所主张的暗网极其可怕、森罗密布，但事势的法性，包括人天鬼神也是无法颠覆的。从古至今，真正以教证、理证来胜伏佛教的现象，以前未曾有过，以后也不会有。

释迦牟尼佛的佛法兴盛到人间，现在世界上公认为2500年，宁玛派等其他说法则是2900年，也有一些历算派认为从释迦牟尼佛转法轮到现在已经有三千多年。不管是哪一种说法，在人类历史上，还没有任何一位智者或外道，以其理论遮破过释迦牟尼佛的教法。

历史上，在印度曾出现了佛法的三次毁灭；藏地朗达玛时期，佛法也遭受了毁灭；汉地佛教也受到过不同程度的毁灭。虽然如此，这些毁灭并非佛教经不起观察而导致的，只不过是

依靠当时的政治势力对佛法作了摧毁。有关这方面，我们翻开历史典籍便会一目了然。

当然，个别人的智慧未跟随佛教的真正意义，在外道面前遭到惨败的现象的确存在。以前印度的很多班智达，比如那烂陀寺、吉祥戒香寺的护门班智达，在与外道辩论的过程中也有失败的经历；从阿底峡尊者、月称论师、法称论师的历史上看，也出现过辩论失败的情况。但这并不是佛教的过失，而是修学佛教者未通达究竟的佛教教义的原因，如果真正精通佛教教义，与任何一位智者辩论都不会失败的。这一点，从印度、藏地、汉地的很多历史上都可以看得出来。

现在世界上，各种各样的邪说宗派虽然相当多，但以理证宣说而毁灭佛教的现象，自古以来从未出现过。所以，作为佛教徒而言，应该观察一下：自己的智力能否跟上佛教的智慧。只要真正相应于佛教的智慧，成千上万反对佛教的人站起来都会毫不畏惧，因为一切诸法的法性是以事势理可以成立的。

麦彭仁波切的《解义慧剑》当中专门讲到四种理：观待理、作用理、证成理和法尔理。在证成理当中已经讲了现量和比量，其中现量

分为四种现量，比量也可以分为自性比量、果比量、不可得比量三种。在上述现量和比量当中，可以包括名言谛和胜义谛所有的法。如果能够通达这些道理，外道对佛教的任何辩论都是不堪一击的。

当然，现在整个世界一直在追随“向钱看”的一种潮流，人们对金钱、地位等方面非常重视，对真正的佛教理论并不是很重视。但是，作为佛教修行人，只要真正追随佛陀的智慧而行持，根本不会在外道面前失败。这一点，佛教徒自己一定要清楚。

外道各种各样的邪说虽然众多，但无论以此如何驳斥、攻击我们，都会如同绒草缠裹着燃烧的铁一样，到最后，绒草全部烧毁无余，却根本无法抹杀佛教真理。正如《中论》中所说[7]：实事宗的邪说虽然很多，但以他们自己的推理反推过去时，这些颠倒的宗派全部都会自取灭亡。

麦彭仁波切的这个比喻非常形象，现在各种外道理论、科学学说以及文学上的研究……无论如何兴盛、发达，对于真正通达佛教真理

[7] 《中论》云：解说空性时，若人言其过。是则不成过，俱同于所立。

的人而言，一丝一毫都不会畏惧的。当然，如果自己对因明、中观等佛教的道理一点都不了知的话，对于现在社会上的很多说法的确很难解释，但只要真正掌握佛教的观点，对于现代社会的微观学说、宏观学说等，无论哪一种观点来进行辩论都不会害怕。这就是大家现在所学习的知识的优越性和功德，明白这一点之后，自己的信心和兴趣也就会自然而然产生。

就像雪山雄狮一般昂然伫立于成千上万的野兽之中，自由自在无所畏惧地周游世界，释迦牟尼佛所宣说的教法，几千年来，没有任何一位理论学家或者科学家能够推翻。现在世间上的一些寻伺者，无论如何宣说，都无法找出佛陀教法的丝毫瑕疵，大家对于麦彭仁波切此处所说的道理应该认真思维。

然而，没有依靠具正智者佛陀所说、以三观察证实的教证为依据，一味随心所欲地寻求、趋入旁门左道的人，依靠世间见解、凭借自己的想象和分别念来建立各种各样宗派的人，从古至今一直层出不穷，乃至分别心没有灭尽之前，这样的歪理邪说都会非常非常多。在当今社会，尤其是国外的佛教徒，在运用名词上非常注意，一般对人类和平有害或者杀害众多众

生生命的宗教，称为邪教；对人类没有任何损害的宗教，可以说为外道，但不能说是邪教。

现在回到原来的主题上：因为所知的本体上不存在实一，因而何时何地想要成立“实一”这一观点，无论内道还是外道都是无法实现的。

在整个外道体系当中，淡黄派等外道通过自己的禅定觉受来创立宗派，有些则凭借世间上各种各样的理论分析等寻伺分别来建立宗派，而大多数恶毒的婆罗门则是为了打仗、与自己女儿邪淫而创立了宗派。

在藏地，所谓苯教的相关历史非常多，而苯教自宗所承认的历史与佛教徒所说的历史稍有不同。当然，有些人认为苯教可以分为黑苯教和白苯教两种，白苯教与佛教相同，黑苯教则是应该推翻的。此处，麦彭仁波切也对苯教的来源作了简单的阐述，从尊者较少的文字中应该可以看出，所谓的苯教与佛教还是有一些差别的，由于他们并未皈依佛法僧三宝，所以不能将其与佛教归属为一类。

佛教认为：苯教在未兴盛之前，有一个藏族小孩在13岁的时候着了魔，与土地神、护法神、水神等一起周游很多神山，在这期间掌握了各种鬼神修法、供养等众多方法，当他26岁

回到原来居住的地方时，便依靠自己的所见所闻造了各种仪轨，人们念诵之后也具有一定的成效。对于这种说法，据《东嘎大辞典》等资料记载，苯教自宗并不承认。

真正的苯教可以分本地苯教、外来苯教、篡易苯教等很多支分，但实际上，他们只是将佛教的很多名词运用到了自己的宗派上，比如佛教认为来人间弘扬大圆满的喜金刚——嘎绕多吉，他们承许为苯教大圆满的第一创始人；苯教与宁玛巴相同，也是分为九乘，只是在名称上稍有不同而已。苯教徒认为，在魏摩隆仁地方[8]曾经有一位辛饶本师，他成佛圆寂后，以化身释迦牟尼佛的形象出世。有些人则认为藏传佛教的前身即是苯教，有关这一点，很多历史学家认为没有任何可靠的依据。

有些人承许在藏地还未发明文字之前，苯教就已经存在文字了。在这一问题上，藏传佛教还是出现了一定的辩论，因为从真正的历史资料来看，在囤弥桑布扎以前，藏地并未出现

[8] 苯教所描绘的魏摩隆仁与佛教所说的香巴拉非常相似，他们认为魏摩隆仁占据世界三分之一，呈八瓣莲花形。而“香巴拉”在佛教时轮金刚乘中乃一净土名，也即佛陀讲授时轮金刚的地方，由贵种王朝世领其地，该地状如八瓣莲花。

过文字，现在汉族的《通史》[9]当中，对整个藏民族的风俗习惯、生活用具、饮食情况等作了非常详细的介绍，其中也讲到当时藏族是没有文字的，正因为如此，也导致很多君主无法真正制定可立案的法规政策等。

国外有一位大德曾经着重强调：修学宁玛巴的人一定要学习苯教、学习苯教的人一定要修学宁玛巴，宁玛巴和苯教在见修行果上只是名词上有些差别，除此以外都是相同的。实际上，按照麦彭仁波切和无垢光尊者等很多论师的观点来分析，所谓的苯教如果真正具足独到的见解，就应该以独立的见地建立自己的宗派，如果一味地引用佛教的经典和论典，还不如直接皈依佛教。

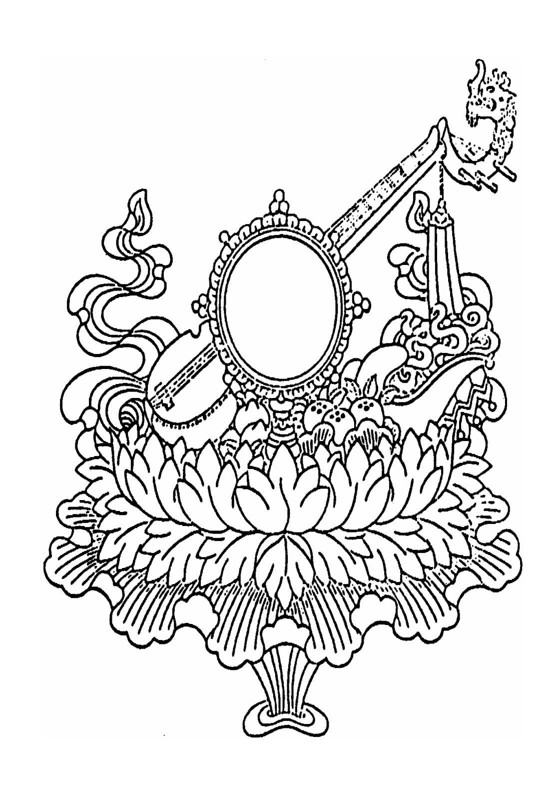
当时像土观大师[10]与达仓罗扎瓦[11]均说苯教所立九乘与旧派大圆满的关系非常密切。为什么呢？因为宁玛巴的大圆满与苯教的大圆满基

9 《中国通史》，其中详细记录了藏民族文化以及藏传佛教各教派之起源发展等。

10 土观·罗桑却吉尼玛，俗名罗桑丹增尼玛，也即三世土观呼图克图·洛桑却吉尼玛。著有《土观宗派源流》一书，并于此书中提到此观点，且于其中讲到达仓译师与此观点相顺。

11 达仓译师：也即达仓·谢拉仁钦，是阐扬萨迦派义理的三位重要人物之一，与夏迦秋登、果仁巴索南桑给皆以批判格鲁派创始人宗喀巴大师而闻名。

本上相同。其实苯教只是将大圆满中的很多名词运用到了自己教派的理论上，并且断章取义地曲解其中含义，以此才建立了自己的宗派，所以不应该与大圆满相提并论。





第六十九课

现在很多人都宣称宁玛巴和苯教没有什么差别，这种观点是非常不合理的，因为苯教只是借用佛教的很多名词来创立了自己的宗派，比如宁玛巴所说的本来清净、任运自成、明点等修法，他们只是对佛教显宗密宗的很多名词作了一些修改，然后运用到了自宗观点之上，因此，怎么能与宁玛巴等量齐观呢？这根本是不合理的。

这种情况不仅在藏地存在，在印度也曾经出现过，比如与内教声闻宗对立称呼的名言派、与缘觉乘相对称呼的享受派、与唯识相对称呼的细微派、与事续派相对称呼的明智派、与行续派相对称呼的明行派、与瑜伽父续派相对称呼的明变派、与瑜伽母续相对称呼的禁行派、与无二瑜伽续相对称呼的胜得派……。而在藏地，佛教的中观、般若、戒律、俱舍及密宗的一切论典，还有胜乐金刚、大威德金刚、橛金刚等本尊，以及绝地火、大手印、大圆满等等，在苯教中都有如法炮制的一个仿造品；佛教认为寂静主尊即是释迦牟尼佛，他们则承许为辛饶本师。




实际上，苯教徒所说的辛饶本师与释迦牟尼佛的外相一模一样，只不过他的心间有一个吉祥旋。我们以前去五台山的时候，在很多佛像的胸前也看到了吉祥旋，也叫做吉祥卍字。有人认为这是苯教的佛像，都不敢磕头，也有这种情况。

不仅仅是苯教，在当今世界上，很多人依靠自己的分别邪念，在某一个宗教的基础上臆造和发明了各种宗派学说。对于这些说法，我们没有必要一一遮破，破也是破不完的，但是，依靠麦彭仁波切此处宣讲的观点，大家在一些重大问题上应该学会取舍，尤其作为一个修行人，应该清楚如何对待其他宗教、如何保护佛教和自己的修行。我们的一生虽然很短暂，但在短暂的一生当中会遇到很多坎坷的的道路，在这个过程中应该以不被他夺、独立自主的智慧进行抉择。这一点，我觉得每一个修行人都应该铭刻于心。

然而，苯教当中的一些招财、打卦以及各种各样赞颂的仪轨等，暂时来讲也对人们具有很多的利益，包括麦彭仁波切所作的一些招财仪轨、《文殊占筮法》等也是引用了苯教的个别名词。因此，我们并不是完全排斥苯教这一宗

派，从见修行果上，宁玛巴坚持自宗的独到见解等，但从暂时的祈福或者赞颂、供护法等方面，也可以以苯教的仪轨来行持，因为诸佛菩萨的加持和事业是不可思议的，就像文殊菩萨为了调化裸体外道而显现为遍行魔王说法一样，依靠这种方式也是可以利益众生的。

虽然如此，麦彭仁波切对苯教徒建议说：希望你们还是要虔诚地皈依佛教本师与清净教法，如果你们能够独立自主地秉持自己的本教，则应与佛教的诸位智士展开辩论、一决胜负。苯教也有皈依佛教的一部分人，他们将释迦牟尼佛与自己的本师同时进行供奉。法王如意宝1986年去了藏地的道孚以及墨尔多神山等很多地方，当时，很多苯教徒也是邀请法王到他们的寺院去灌顶，这种情况也是有的。或者，如果不想皈依佛教，那么，最好能够独立自主地秉持一种自己的教法，不要将佛教的理论、修法安立到自己的宗派观点上。

对于这样一种宗派，我们既不应该生起嗔恨之心，也不应该生起耽著之心。不论从民族与民族之间的团结来讲，还是从宗教与宗教之间的团结来讲，我们都应该抱着一种平和的心态来看待问题。




在藏地，依靠地母十二尊等护法神的加持，外道并不是很兴盛。以前在尼泊尔和藏地交界的地方，萨迦班智达曾经与一个叫做绰杰嘎瓦的外道辩论，如果萨迦班智达获胜，外道就皈依佛教；如果外道获胜，萨迦班智达则许诺要加入外道。最后萨迦班智达获得胜利，但这位外道可能心中并未服输，在带他来藏地的路上被雷击中而死，原因就是莲花生大士曾经吩咐过护法神守护藏地，不允许外道进入。依靠护法神的加持，外道在藏地始终无法兴盛起来。

虽然没有真正的外道，但苯教与佛教也是经常针锋相对，因为有吉祥母存在的地方，也必定会有黑耳母存在。汉地也是如此，东汉时期佛教刚开始传入弘扬时，也是与道士之间互相显示神变、神通等，《佛教通史》等很多历史资料中也有这方面的记载。

无论印度还是藏地，外道与佛教都是经常发生冲突，麦彭仁波切说：这可能也是一种缘起。因此，如果对佛教有非常大的损害，则应该以教理等各种方法来制止；其他教派对佛教无有危害就应该顺其自然，默然置之。正如《月灯经》所说："世间他外道，心中不怀恨，于彼皆生悲，此乃初忍法。"世间上的这些外道，对



真正佛法的真理丝毫也不了知，十分可怜，因此我们的心中不应对其生起嗔恨之心而应生起悲心，这就是最初的安忍。

一位观世音菩萨的化身也曾经这样说过：有些佛教徒试图将所有的外教徒或者不信佛教的人引入佛门，但这是连佛陀也做不到的事情，而且也没有这种必要，但是，对他们生起悲心是非常有必要的。即使是佛陀时代，对佛教释迦牟尼佛不生信心的人也是多得数不胜数，更何况现在末法时代，又怎么可能将所有的人全部引入佛教呢？这是根本做不到的事情。但是，我们对苯教、胜论外道、数论外道、顺世外道等也千万不要生起欢喜心，如此一来，就如同恶心舍弃天人的甘露而去渴求盐水一般，将殊胜的佛法如意宝舍弃而去寻求其他外道的教法，这是非常可惜可悲的。

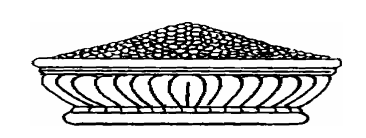
在座各位道友即生能够遇到如此珍贵的佛法，也希望大家发誓：在有生之年乃至生生世世也不舍弃三宝。我们一定要发这样的誓愿，在一生当中，不论遇到什么样的坎坷与磨难，都要将上师三宝当作如意宝一样珍惜爱护。有些没有头脑的人，听个别人花言巧语、断章取义地说一些语言，觉得非常受用，就舍弃释迦



牟尼佛，这是非常愚痴的做法。的确，很多人在未获得不被他夺、不随他转的智慧之前，由于不具足稳固的见解，始终随风飘扬，最后将自己的见修行果全部舍弃，这种行为非常的危险。我们平时即使做不了很大的善根和修法，也应该始终以“生生世世不舍弃三宝”的坚定信心来行持。

现在有些人经常说：我现在修什么法都不成功……，总是感觉很痛苦。实际上，我们相续中如果能够真正生起皈依三宝的心和菩提心的话，这就是最重要的，其他的功德不显现也是无关紧要的。否则，在皈依三宝和菩提心方面没有任何进步的话，最后自己的修行也很容易成为泡影，这是非常可惜的。

麦彭仁波切在此也告诉我们：凡是秉持静命菩萨的自宗、释迦佛的清净教法之人，遵照大堪布亲手盖印的旨意，切切不可喜爱苯教。正是由于静命论作出了这种严格规定，苯教徒一直对静命论师十分不满。





第七十课

前面已经广讲了外道和内道所承认的实一之识根本不存在的道理，现在对这两个问题加以结尾。

寅二（以说共同实一之识不容有而结尾）分三：一、破外境耽著为实一；二、破识耽著为实一；三、此二之摄义。

卯一、破外境耽著为实一：

虚空等何识，唯名诸显现，
现多文字故，明现为种种。

《俱舍论》当中讲到：有部宗认为所谓的虚空、无为法都是实有的。但实际上，经部以上都不承认虚空等实有。为什么呢？认知虚空的任何一个识——眼睛所看或者心中所想，仅仅是一种名称的显现，是由几个文字组成而已。还有非抉择灭、抉择灭等，全部由多个文字组成，而文字也并非一体而是显现为多种的。由于虚空本身并不存在，只是一种文字相，而文字相也是由众多文字组成的，所以，虚空等外境的实体不可能存在，无实法的本体也根本不

存在。

这些人是这样认为的：外境虚空等是一种大无为法，本来就无有可分割的部分，因此执著它的识也是独一无二的。

这种说法不合理。不论虚空还是抉择灭、非抉择灭、真如等，任何识都不可能不依靠任何其他法而直截了当地去感受。因为我们心里想虚空如何如何，别人说虚空如何如何，实际只是"虚空"这个名称与分别念紧密联系在一起，然后形成了一种分别念的影像而已，根本不存在一种实体的法。

真正的虚空是什么呢？人们只是将无有色法阻碍的行相这一点立名谓虚空，真正虚空的本体根本不存在。对于了知名言的人，只要听到了虚空这一名词，在心中也会如是浮现这一行相。而对不懂得任何语言文字的人来说，他的心中也无法浮现虚空这一概念，他虽然可以见到中间空洞洞的这一部分，但是根本不知道这就是虚空。一旦人们对他说：中间没有任何法的这一部分叫做虚空。或者，人们头顶上方不存在任何山河大地的那个部分叫做虚空。这时他才明白：噢……虚空就是不存在任何东西的一种法。

对于诸如瓶子等法来说，虽然不了知它的名称，但只要见到瓶子等的自相，在人们的心中马上就可以浮现瓶子，而虚空等无为法根本不存在自相，如果连虚空的名称也不了知，也就根本无法在他的心前显现如瓶子一般的行相。《量理宝藏论》中说[12]：虚空无有自相的缘故，不是现量；与其他法无有任何关联的缘故，也不能以比量来成立。因此，由于虚空远离了自相，何时何地都不可能在眼根、耳根、鼻根等任何一个根面前显现，如同离开了兔角的名称就不可能在心中浮现出兔角一样。

由于以任何量都不能成立虚空这一法的存在，说明虚空根本不可能实有。如果虚空并非实有，除虚空以外的其他有为法也就不可能成立实有。

不管是虚空还是龟毛、兔角等任何一个无实法，只不过是否定有实法的遣余部分，比如将有瓶子遣除之后的这一部分叫做无瓶，将具有阻挡的法遣除以后空洞洞的这一部分称之为虚空。所说的这些无实法，仅仅以名称就可以安立。

[12] 《量理宝藏论》：无自相故非现量，无相属故无比量，是故所谓有虚空，绝无能立之正量。



打个比方说，在一个四方形的房间里面，中间没有任何阻碍的空间就可以称之为虚空。那么，所谓的虚空是四方形的吧？并非如此。根据屋子的形状而使人们误认为虚空是四方形，或者认为圆圆的瓶子中的虚空是圆形，或者在山谷中向上仰望时见到三角形的蓝天。实际上，这就是承许虚空存在的迷惑根源，仅仅将未见到色法这一点作为虚空存在的依据是非常可笑的事情。

《俱舍论》当中说：虚空分两种，即空隙虚空和庄严虚空。对于所谓的空隙虚空，很多小乘论师的观点也有所不同的[13]。按照《俱舍论》的说法，须弥山呈四方形，它的四面由四种珍宝组成，由于南赡部洲靠近琉璃这一面，由它所反射出来一种蓝光而呈现出人们现在所见到的蓝色天空。现在有些学说认为，蓝天是由大海的反光形成的。这就是所谓的庄严虚空。无论如何，空隙虚空和庄严虚空都不能成为虚空存在的一种理由。如果真正通达了虚空不存在，那么，任何一种实有法都不可能在外境上真实

[13] 有部宗认为：虚空实有，因为佛经中说地依靠水、水依靠风、风依靠虚空。经部宗则认为：任何法不存在的空间，名言上称其为虚空，它并非实体法，也并非变化之法，否则其本体不能成为无为法。



存在这一点，也就可以轻而易举地了知。

卯二、破识耽著为实一：

有者若承许：识非现种种。
然不应真立，见害具相故。

下面从有境的角度分析实一的识不存在的道理。

有些人承许：识并不是显现为种种，而是一味一体的。也就是说，他们认为识是唯一一体的。这种说法不能成立，为什么呢？从眼根的角度来讲，同类的识虽然不能同时出现，但不同类的眼识可以有无数个，这样一来，又怎么会成为实一之识呢？如果说为实一，必定具有现量的妨害。

前面已经再三讲过：假立的一体多体可以成立，但真正实一的识或外境不可能存在。所以，我们应该明白：外境不存在实有的一，有境也不存在实有的一。从无始以来，人们都认为"一是存在的、多是存在的"，实际上，凡夫众生的分别念始终颠倒地认为：一个柱子、一个人……这些法都是存在的。其实这只不过是假立的"一"，所谓的"看见一个人"、"听到一个声音"等，只是将假立的"一"安立为真实

而已。虽然只有假立的"一"，一切万法的实相都是空性的，但人们却认为"一"是存在的。

不论大圆满还是大中观，大家首先认识这一点非常重要。当然，理论与修行有一定的差别，我们应该先从理论上通达，然后在自己的实际行动中逐渐串习、修炼，相续中的执著逐渐逐渐可以转变，这就是修行的一种过程和方式。

麦彭仁波切在前文中说："万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。"而且，万法如果真正实有，则会出现要么根本不可能显现、要么始终显现的过失，这样一来，如果存在一个实一的识，其本身也具有对常法所说的"无有功用"等过失，因此根本没有办法充当任何对境之识。

大家可以发现，我们对外境时而见到、时而见不到，心情也是时好时坏，分别念转变得特别快，所以，识不可能是一种常有的法。由此看来，任何宗派无论如何费尽心机观察、滔滔不绝讲说，也根本无法建立起一个"实一"之识。因此，这种宗派永远也得不到现见成果的安慰。

卯三、此二之摄义：

故现各种识，何时何地中，
如彼处异体，一性不合理。

以上分别从外境和有境上作了观察，应该了知，何时何地都得不到一种实有的法。由于“实一”的对境不可能存在的缘故，显现各种各样行相的这一识，在何时何地都如同所缘境互为异体一样，其本身也应该显现为种种，想要成立实有唯一的自性根本不合道理。

颂词当中的“处”是阶段的意思。也就是说，如同外境存在不同的阶段那样，识也存在不同的阶段，不可能成立为实有一体。

以下是上师仁波切在讲述这一节课的过程中，对现在修行人所作的一段开示，现整理成文字，以期对大家有所帮助。

有时候我见到一些人的有些言行举止的确很让人生起厌离心，这些人发心、工作还是非常辛苦的，但行为上始终让人看不惯。虽然理论上学了很多，但是在真正运用的时候，尤其在很多人面前非常喜欢“表演”。有关转神山的问题也是如此，这些人非常不稳重，每天不认

真修行一直到处乱跑，不应该这样。前段时间很多人也是说：“坛城上显现了什么什么……”这是非常愚痴的一种行为。所谓的诸佛菩萨到底会不会这样显现也非常难说，如果没有任何显现，却认为“这是上师”、“这是观世音菩萨”的话，可能会导致很多人对佛法退失信心。我们作为一个修行人，应该用每天学习的教理对治自己的烦恼、调整自己的相续，不应该像世间上的人一样，用一种迷信的观念来迷惑别人。

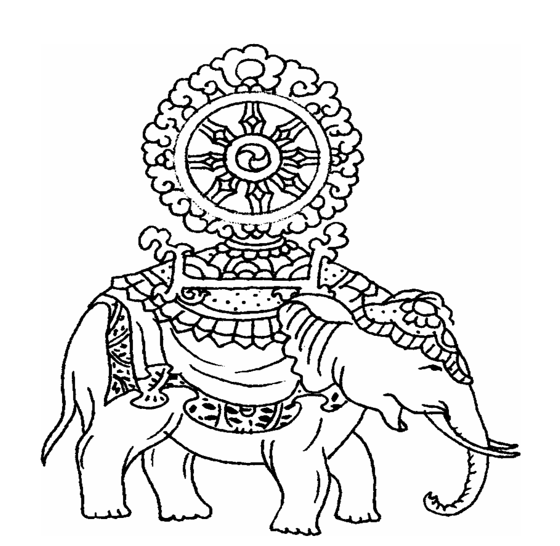
现在有很多人对五部大论基本上已经全部闻思了，但是很多人的思想还是根本不成熟。看见这些人的这种行为，的确是末法时代当中的末法时代，我们无论如何努力也是没有任何必要，还不如自己找一个寂静的地方念观音心咒就可以了……我想这个时间已经到了吧！心里面经常会生起这种想法。

这也不是一两个人的行为，很多稍微有一点见解的、在学院住过一段时间，对理论、修行上稍微有一点觉受的人，经常都会出现这样的行为。我虽然没有神通，但是通过你们的一些思想动态或者实际行为，也可以推知未来的一些状况。我们翻开汉传、藏传的很多历史就会发现，一个朝代即将隐没的时候，经常会出



现各种各样的噩兆，就好像人死的时候最后出一口气，马上就没有了。上师如意宝在世的时候，大家每天都是闻思修行，每个人都是非常平静的，但是现在，包括很多发心人员的语言和行为都是特别不如法，这是不是也是一种象征？有关这方面，我以后也不一定会说，到时候每个人自己选择自己的路就可以了，因为说了也不一定会起作用，只是让大家不高兴而已，这样也没有必要。








第七十一课

前面经部宗、有部宗以及外道的观点已经破斥完毕，下面讲“破许外境不存在”的唯识宗的观点。

大家应该清楚，唯识宗可以分随教唯识和随理唯识。所谓的随教唯识是以无著菩萨为代表的这一宗派，他们不承认依他起实有，此处所遮破的并不是这一观点。在总义中曾经讲过：《中观庄严论》当中胜义随中观观点来抉择、名言随唯识观点来抉择。其中所说的就是随教唯识。那此处驳斥的是唯识宗的哪些观点呢？应该是随理唯识。以世亲论师为主的唯识宗承认自明自知的依他起识实有，对这一点必须加以遮破。当然，我们在这里并不抉择唯识宗见修行果方面的道理，仅仅是站在中观的角度，对此宗所许外境与识之间的关系进行驳斥，这一点应该清楚。

丑二（破认为外境不存在宗派（唯识）所许的实一之识）分二：一、宣说对方之观点；二、观察彼理。

寅一、宣说对方之观点：

无始之相续，习气成熟故，






虽现幻化相，错谬如幻性。

唯识宗承许：众生从无始以来留存在心相续中的习气成熟以后，虽然可以显现如幻化般万事万物的各种外境行相，但实际上，除心识以外根本不存在任何法。就像幻化师幻化出各种骏马、大象等，除了木块等用品以外，根本不存在真实的骏马、大象。

格鲁派的甲曹杰大师在解释这一颂词时说：无始以来外境的各种习气在阿赖耶上面存留。解释方法稍微有点不同，其实道理上都是相同的。

麦彭仁波切说：依于佛教唯识宗的法理而具有善妙智慧的诸位智者，全盘否定将外境许为"极微尘"的声闻宗、许为"实"、"德"与"业"的吠陀派等诸位论师的说法。

此处在驳斥唯识宗观点的同时，为何却说其"具有善妙智慧"呢？与外道及内道有部宗、经部宗相比较，唯识宗的观点其实是相当善妙的。因此，麦彭仁波切在这里对世亲论师为主的唯识宗论师加以赞叹。

内道有部和经部认为，一切外境千姿百态的景象，最根本的来源就是所谓的微尘；外道吠陀派则承许这一切均为"实"、"德"、"业"

等。上述内外道等有实宗的一切贤劣见解，唯识宗的论师们已经作了全盘否定而竭诚建立了外境不存在、唯有心识存在的观点。所有的唯识论师，将这种破斥能取所取他体的推理共称为"破生同理"。《释量论》中经常会引用"破生同理"，也叫做"破生同因"，它是唯识宗证明外境不存在的一种非常强有力的推理。

经部宗在承许外境存在的时候引用了一种推理，叫做"生同理"，比如现量见到的瓶子、柱子等外境行相，实际是从隐蔽的外境中产生的，这就是"生"理；此行相与外境相同，即为"同"理；决定是从外境中产生的缘故，故称为"决定"理。这里只讲到了"生"理和"同"理。站在唯识宗的观点而言，经部宗所承认的"生"理和"同"理根本不合理，对此加以分析遮破，就叫做"破生同理"。

从经部宗的观点来讲，外境以隐蔽分的方式存在，人们所见到的只是外境的行相，这一点必须承认。前面讲到经部宗观点时，麦彭仁波切曾用镜子的比喻作了说明：人们见到瓶子时，瓶子就像色法一样，是隐藏起来的，但是如同镜子显现影像那样，可以见到瓶子的行相，这种行相是从外境瓶子当中产生出来的。



这种观点实际并不合理。唯识宗是怎样遮破的呢？经部宗认为外境肯定是存在的，行相从外境中产生，此行相与外境完全相同。首先要遮破所谓的“生”，由于隐蔽分的外境任何人也没有见过，以此作为产生行相之因不合理，如果从未见过的法中可以产生一法，那么，石女儿子中也可以产生柱子的行相，这是一个很大的过失。其次，所谓的行相与外境完全相同也不合理，为什么呢？既然没有人见过隐蔽分的外境，那又如何判定行相与其相同呢？我们说“此人与彼人很像”，必须是见过两个人以后才能判定，如果其中有一个人从未见过，又如何说两个人长得非常相像呢？而且，经部宗承认外境是无情法，行相则是一种心识法，明清与非明清的二者如果相同，那么，光明和黑暗也应该相同。同样，从隐蔽的法中产生明现之法这一点，又有谁能决定呢？因此决定理也同样不能成立。

麦彭仁波切在前面用镜子的比喻来说明经部宗外境存在的观点时，我们也认为外境应该是存在的，从外境中可以产生一种行相，人们见到的就是外境的行相。实际从《量理宝藏论》和《释量论》的观点来讲时，只要承认外境存

在，以经部宗的这种观点来承许是非常好的。但在不承认外境的情况下，依靠唯识宗的“破生同理”就可以将经部宗的观点推翻，这一点毫无疑问。

在《摄大乘论》[14]、《唯识三十颂》等论典中虽然讲到了很多外境不存在的理证，但其中最主要、最强有力的推理就是与之相同而生的外境存在不成立。比如捏着眼睛时现似可以见到两个月亮，其实根本不可能存在二月，同样，能取与所取似乎是异体而存在的，但实际上只有一个能取的显现，只是能取错乱显现为外境而已。

粗大的外境如瓶子、柱子等不成立，最细微的无分微尘等外境也不能成立。从细法的角度来讲，眼识、耳识等任何一个根识都不可能见到，既然无分微细根识的对境现量不可见，粗大的法就不能得以成立。

对于粗大的法，通过观察微尘的方式也可以破除。尤其在《中观四百论》当中对微尘作了非常细致入微的观察，到最后，将微尘也是抉择为空性。大家如果对《四百论》的理证能

[14] 无著菩萨所著《摄大乘论》、《摄共通乘对法集论》两部论著，简称为《二摄》。其中《摄共通乘对法集论》也就是《大乘阿毗达磨集论》。

够完全通达的话，对于微尘不存在的道理一定会有所领悟。

因此，站在唯识宗的观点来讲，建立能取所取非异体，全部是心的一种显现。他们最主要的依据是什么呢？即是一切显现在明知之识的本体中产生的“明知因”与“俱缘定因”，这两个因是非常有力的推理。“一切万法（有法）不存在与识异体的单独本体（所立），明知心的本体之故（能立）”，即是所谓的明知因；“一切万法（有法）不存在与识异体的单独本体（所立），与心同时得到之故（能立）”，即是俱缘定因。

有人也许会想：不对吧！柱子明明在心外单独存在，不管是明知因还是俱缘定因，根本无法证明柱子不存在。实际上，只要你对唯识宗的这两个推理了如指掌就可以轻而易举了知柱子等外境不存在这一道理。

当然，胜义中一切都是不成立的，但在名言中应该以唯识宗的观点来建立外境根本不存在，这一点通过明知因和俱缘定因完全可以证明。

比如我们见到蓝色的布匹，蓝色布匹与取蓝色之识二者实际是在同一个时间当中成立的，这一点是怎样安立的呢？此二者在同一时

间以正量而缘，并非偶然性而是绝对遍或决定性的。有些人会想：我在没有见到的时候，蓝色的布就是本来存在的。其实这只不过是我们的一种想象而已，蓝色布匹的存在与眼识有十分密切的关系，因为在未见到它之前，仅仅以语言根本无法证明它存在。

这个推理相当深，大家应该认真思维。麦彭仁波切下面也会讲到：如果抓住这一要点，成千上万的理证全部都可以通达。大家在刚开始的时候一定要一点一点地推理，尤其是没有学过因明和中观的时候，始终觉得这种推理到底决定不决定啊？会有这样的想法。但是理解得稍微深一点的话，就可以完全通达一切名言除梦幻显现外根本不可能真实存在的道理。

所谓明知因与俱缘定因的推理方式到底是怎样的呢？以俱缘定因来推理，对境蓝色与取蓝色之识（有法），非为他体（立宗），必定俱缘之故（因），如现二月（比喻）。也就是说，蓝色与取蓝色之识是一味一体的，必定是同时缘取的缘故，如同捏着眼睛的时候见到二月，实际唯一只有一个月亮，真正的月亮相当于我们的识。从明知因的角度来推理，对境蓝色（有法）不存在（立宗），以心中明现故（因），如同梦境（比喻）。

同时缘这一点虽然可以决定，但以此又如何能够成立境与有境二者为一实体呢？

当然，任何法如果不是一实体，就必然是异实体，对于实体互异的法来说，显然不能运用这一推理，就如同蓝色的本性不是黄色、黄色的本性不是蓝色一样。然而，在见到蓝色的同时，识必定是存在的；如果未见到蓝色，取蓝色的识也必定不存在，所以，取蓝色的识与蓝色的外境决定是一体的。

刚开始的时候，这方面的道理似乎很难想得通，因为我们从无始以来串习的就是外境存在。实际上，在迷乱的现相上外境的确存在，这一点唯识宗也是承认的，但它并不是名言的真相，只是心识的一种错乱显现而已，就像梦中的柱子一样。

如果是异体，也只能偶尔性才同时缘，通常缘一者的同时不一定也缘另一者，而蓝色与取蓝色之识二者始终也没有不缘另一者而放任自流地缘一者的可能性。比如说红色的柱子，只要我的眼睛见到，红色的柱子必定存在，不可能只有取红色柱子的眼识而不存在红色的柱子，或者红色的柱子存在、取红色柱子的眼识不存在，这是根本不可能的。



我们以前只不过是没有观察，尤其是各种各样宗派的遍计执所导致，对于名言的真相根本不能了知。大家应该明白，名言的真相即是如此，即使站在中观的观点上，也是如此安立名言的。

如果详细阐述此因远离不成、相违、不定三大过失必定会对理解有所帮助，但在这里只要理解最关键的问题就可以了，一切外境都是不存在的，唯一抉择为心。无垢光尊者在《大圆满心性休息》、《七宝藏》当中，也再三地抉择了万法唯心这一道理，《释量论》最后一品中对这一问题也有深入细致的说明。

总而言之，“俱缘定因”等建立二取同一实体的一切理论，归根到底的落脚点就是：只要在眼识等任何一个根识前显现，必定与识一味一体，如果不是识，所谓的领受外境也就无法成立。这一点，即使经部宗不高兴也是无可奈何，万法的名言实相即是如此。我们如果抓住了这一要点，那么对中观和唯识的成千上万的理证都将了如指掌，因此大家一定要铭记在心。

唯识宗对于不偏堕于转识[15]各自一方、自明

[15] 随外境而转的他证识，即称为转识。





自知的这一识，立名谓习气依处之阿赖耶识。阿赖耶可以分为两种，一种是异熟阿赖耶，一种是习气依处阿赖耶。无垢光尊者在《大圆满心性休息》中还讲到了本性真实义阿赖耶。

此处所讲到的是习气依处阿赖耶，它不偏堕于眼识、鼻识等任何一个识，而是周遍于这些转识。我们在讲《俱舍论》的时候说过，对色法起贪心也好，对色法的无贪也好，所有的习气都会在阿赖耶上留下种子。所谓的阿赖耶在眼识上也有“工作人员”，在鼻识上也有“工作人员”……所有这些“工作人员”全部是一味一体、不可分割的。

因此，麦彭仁波切自宗承许：五根识、意识乃至自证识全部存在一种明清的部分，所有的善业、恶业习气可以在这上面存留，这个部分就叫做阿赖耶，它不会偏堕于任何一个识。

整个大乘共同承许，所谓的阿赖耶具有以下特点：其本体是不善不恶的无记法；无法了知某法的自相，而仅仅是觉知对境的概况；其相续并非常有，而是刹那性产生的；具有触受想等五种遍行[16]的从属；不取受外境真正的自

[16] 《大乘阿毗达磨》认为受、想、思、触、作意为五种遍行法。此五遍行法遍于任何一心，凡是有一个心与心所产生时，这五种遍行法一定会

相，也即所缘不明显；缘器情广大范围。此处所说的缘器情广大范围，并非像佛陀的智慧完全彻知万法那样，由于阿赖耶是一切习气的来源，这一明清分可以周遍于整个有情世界与器世界，而其他识所处的范围比较狭窄。

很多人对阿赖耶都不太了解，有些人说是如来藏，有些人说是第六意识，这些都是不合理的。大家对第六意识和阿赖耶作一个比较，就可以发现二者其实并不相同。这些关键的问题，在修行的过程中一定要分析清楚。法王如意宝在讲《直指心性》的时候说：现在很多修行人就是沉溺在阿赖耶上面。以前意科喇嘛也说：现在藏地大多数的人好像只是停留在阿赖耶的门槛上，还没有进入到自证当中。当时伏藏大师列绕朗巴说：你应该让这些修行人进入到门里面。

如果对阿赖耶进行分类，则有异熟分与种子分两种。大家只要掌握了不偏堕于转识各自一方之明知识的本体中含有的要领，也就可以轻而易举了解阿赖耶的所有特征。对于上述所说的阿赖耶的七种特征，如果归纳起来，不偏

产生。





堕任何识的一个明清的识，就是所谓的阿赖耶。

法王如意宝也讲过：眼睛看见色法的部分不是阿赖耶，这就是眼识。而眼识明清的部分可以说是自证，但这只是从现量的角度来讲，是心的本体；阿赖耶则可以种下种子，既不是善也不是恶。比如我的眼睛见到一尊佛像，这是眼识见到的；从内观的角度，对佛像产生信心则是善的自证，其明清的部分即是阿赖耶，这种善法可以在阿赖耶上种下习气。

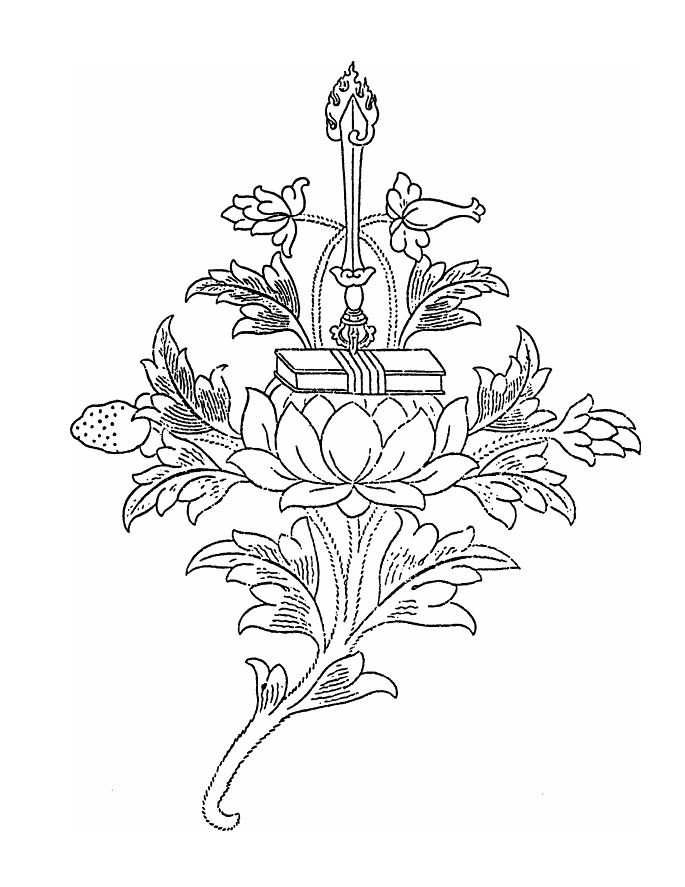
如果别出心裁地讲说、思索“阿赖耶的所缘与本体如何如何”，恐怕历经多生累劫苦苦思量，也难以彻底通达其要点。对于这方面的详细道理，大家还可以从《瑜伽师地论》等其他论典中了知。

麦彭仁波切于此处又说：犹如大海般的阿赖耶识具有使波浪般的从属七识生灭的能力或习气。《入中论》当中也是以大海来比喻[17]，说其他七聚识就像大海中的波涛一样，大海可以使波浪产生，波浪最后仍然融入大海。阿赖耶也是如此，依靠它，可以使一切万法产生和隐没。果仁巴则将阿赖耶比喻成黄金一样，七聚

[17] 《入中论》云：犹如因风鼓大海，便有无量波涛生，从一切种阿赖耶，以自功能生唯识。

识即是黄金做成的各种耳饰、项链等。







第七十二课

有关阿赖耶识的问题，对于我们宁玛巴自宗来讲非常重要。本来中观与密法的见解，或者说藏传佛教和汉传佛教，释迦牟尼佛的所有教法都是圆融无违、没有任何矛盾的，但作为宁玛巴前译派的弟子来说，不论修学显宗还是密宗，都应该受持自宗的观点，按照自己传承上师的教言进行宣说，这一点特别重要。

同样，所谓的阿赖耶，作为修行人来讲一定要有所认识。麦彭仁波切在前面已经讲述了阿赖耶的几种特点，概括而言，对方认为：凡是能产生后面万事万物整个现相的法，全部是住在阿赖耶之上，在它尚未成熟时以种子的形式存在，也就是种子分，比如我对佛像生起信心，信心的种子便在我的阿赖耶上存留，这种善根在这一世或者更长的时间当中会成熟。一旦种子成熟，就会呈现出身体、住处、受用等形形色色的法，比如我对佛像生起信心的种子成熟以后，以此善根或许我会转生为一个天人，当时我的身体、受用等全部都是在阿赖耶上的种子成熟所致。

按照唯识宗的观点，我们现在所看见的喇

荣山谷实际就是我们的心，这叫做异熟阿赖耶，也就是已经成熟的阿赖耶；相续中正在造作的各种各样的业，就是种子阿赖耶。大家在思维十种善业和不善业的时候，与唯识宗的观点进行比较，非常有助于理解。

因此，外境虽然并不存在，以经久熏染的习气却可以感受各种各样的显现，就好像梦境之识与串修不净观等之心一样。比如大家现在见到的喇荣山谷，其实是很多众生阿赖耶成熟的一种形象，除了我们的心以外再无其他。正如前面所说，凡是在识前显现的法必定是识，它可不可以显现呢？完全可以显现。就像做梦时会显现山河大地、身体受用一样，而且在梦中进食也可以添饱肚子。或者修持不净观时，见一切显现都是骨架、不净粪的群堆等，这些也会在修行人面前真实显现。

微尘等外境法虽然根本不可能存在，但从现相上可以存在。唯识宗也承认，现在外境中的柱子等属于无情法，但它的实相并非无情法。一般唯识宗承许在名言中应区分实相和现相，在现相中不承许外境为心。全知无垢光尊者在很多论典中发出太过，如果说现相也是心，大山摧毁的时候自己的心也应该摧毁，森林被火

焚烧的时候自己的心也应该被焚烧等等。但从名言实相而言，外境的实相应该是自己心的一种幻变，根本没有真实的一种法存在。

像有部宗、经部宗那样根本不承认外境是心，也就勿须多费唇舌，但只要承认一切外境是心，就必须承认阿赖耶，否则，外境为心的观点根本无从建立。因为眼识、鼻识等所有转识均是偏堕一方的，比如眼识偏于色法、耳识偏于声音等，除此之外，它们都不能作为住处、身体、受用这一切万事万物的根本，因此，必须承认阿赖耶的存在。如果不承认一切习气的根本——阿赖耶，一切身体、受用、住处等外境各种各样显现的根源也就无从寻觅。

在这些问题上，大家应该深入细致地理解。其他道友不知道学的如何，从现在讲考的很多道友来看，大多数从字面上理解的还算可以，但真正提出一些问题的时候，在理解上还是有些欠缺，思路还是没有打开。很多人认为没有学过因明的缘故，这也是一个原因，但是我们已经学过像《四百论》、《入中论》等很多论典，如果运用这里面的推理，即使不学因明也是可以的。你们有些人下了课之后就把法本扔到一边，辅导也不参加，有时候背一背颂词，这样

根本不够，一定要有一种灵活性，扎扎实实掌握它的内容才是最关键的。

比如说唯识宗最关键的问题是哪些？所谓的阿赖耶在什么时候承认，什么时候不承认？这些我们基本上已经讲清楚了。即使讲不清楚，我在翻译的时候，应该在文字上没有很大出入，藏文中的内容，百分之九十已经用汉文表达出来了。但是一问你们一些关键问题的时候，有些人还是把问题给我扔回来……很多人光是背一个颂词，对内容根本不理解，这样是不行的。因此，希望你们对每天所学的内容，还是应该闭上眼睛思维，然后把自己的思路打开。我有时候看你们在一些非理的世间语言、行为方面聪明得不得了，眼睛一直轱辘轱辘地转，给人感觉一个比一个聪明，觉得那么多聪明的人是从哪里来的？是不是从天界降下来的？可是遇到中观的时候，眼睛一动也不动，就是直视着前面的虚空，安住在大圆满本来清净的境界当中……这样的话，肯定是不行的，希望大家还是从内容上充分理解。

此处讲到，所谓的阿赖耶必然是显现种种境、识、身的根本，所以说，没有能够超越明知之心的事物。如果否认这一点，因果存在的

所依也就不可能存在了，这是一个很大的过失。

静命论师总结以上这些观点，通过此处的颂词说：从无始以来，每个众生心的相续中都存留了各种各样的实执习气，依此虽然可以显现出幻化的柱子、瓶子等各式各样的形象，但领受者与所领受的对境二者不可能截然分开。唯识宗的观点即是如此，众生虽然以无明烦恼现前了山河大地等各种各样的显现，但真正观察就会发现，能取和所取根本不可能成为他体的两种法。

我们现在每个人心里不愉快的时候，其实都是对外境执著而造成的；人与人之间发生冲突，也是为了"我"，这就是凡夫。菩萨为了众生有时候可能也会示现打架、吵架等现象，但凡夫人在身体和语言上发生的很多争斗，归根结底就是为了"我"，对所谓的自我如果没有实执，现在的社会一定会非常平和。所以应该了知："我"根本不存在，人们只是错误的将幻化自性的"我"执著为实有而已。

正如此处所说，尽管表面上似乎现为对境与有境，其实是由心迷乱或错误而导致的无而显现，就如同幻术、梦境、寻香城、旋火轮、幻化、水月等。以上已经对唯识宗的观点作了

比较详细的介绍。

寅二（观察彼理）分二：一、观察彼等之功过；二、遣除过失之部分。

卯一、观察彼等之功过：

彼宗虽善妙，然许此等法，

真性或未察，似喜请慎思！

唯识宗承许一切万法在外境中根本不存在，在名言中应该依靠这种观点来承许，这一点的确是非常好。但是，他们认为胜义中有一种自明自知的依他起识真实存在，这是此宗最大的过失。对此应该反问他们：你们所许的依他起识，是在胜义中承认，还是世俗中未经观察时似乎存在呢？

颂词中主要以一种反问的方式来说明。唯识宗的这一观点，如果以名言理进行分析是可以成立的，而且，这是遣除外境以及内道有部、经部将能取所取耽著为异体的低劣见解的一种善妙对治，所以说，这种见解的确非常好！总义当中也引用《楞伽经》等确凿可靠的教证，充分说明了这一点。

然而，你们到底是承许识所显现各种各样



行相的这些法在真实义中如此，还是单单在未经观察的这一侧面成为似乎令人欢喜的本性呢？对于这一问题，希望你们一定要慎重思考、观察。

唯识宗的观点的确存在非常善妙的一面，但是这种观点的不足之处，大家也一定要分析清楚。这一点，不仅仅在翻开法本的时候，即使没有法本也应该了然于胸。不然，我们把所学习过的法本全部背着到处走的话也很困难。以前的很多高僧大德经常将自己的身体作为一本书函，将自己的前面和后面用两个书夹捆绑起来，以这种方式与其他人辩论，以此说明自己就是一本书，全部都是智慧的宝藏。但现在的很多高僧大德都把目光放在了弘法利生和金钱上，其他普通的僧人则把目光放在了电视、电影上，真正在闻思方面下功夫的不是特别多……

在对唯识宗发出上述反问时，麦彭仁波切对他们的观点作了解释。事实上，唯识宗并非只是从未经观察的名言角度安立这一观点，他们认为：在胜义中那一识的本体也成立。这就是他们观点的不足，以下对这种观点进行遮破。

卯二（遣除过失之部分——破识成实）分二：一、破真相唯识之观点；二、破假相唯识之观点。

辰一（破真相唯识之观点）分三：一、破相识各一之观点；二、破相识等量之观点；三、破异相一识之观点。

巳一（破相识各一之观点）分二：一、宣说相违；二、说明无法断除相违之理。

午一、宣说相违：

> **设若真实中，识将成多种，**
> **或彼等成一，违故定各自。**

按照真相唯识宗的观点来讲，所谓相识各一的观点，不仅仅在胜义中不成立，即使在名言中也是极其低劣的。

假设从真实义的角度，认为外境与有境的数目等量为一的话，实际是非常不合理的。因为以现量可以见到外境的各式各样，比如花布具有各种颜色，这一点以眼识完全可以现见，所以，外境有很多的缘故，心识也应该变成多种多样。或者，既然你们承认心识一体，外境花布各种各样的颜色也应该成为一体。实际上，一和多完全相违的缘故，所取有多少，能取也





应该有多少。

因此，按照上面所说，观察对方所承许的识到底是在名言中还是在胜义中也承认时，如果对方说：“即便在真实义中识也存在。”此观点便已成为所破之处。唯识宗在名言中承许万法唯心这一点，即使中观宗也是承认的，然而，不论假相唯识还是真相唯识，只要承认实有的识在胜义中也存在，这一点就必定是需要遮破的。

虽说凡是唯识宗就同样承认心在胜义中成立这一点，但也分承认此等现象是心的真相唯识与否认行相是心的假相唯识两种。《入行论·智慧品》中已经讲过，所谓的真相唯识宗承认外面的山河大地等全部是自己的心，而假相唯识宗不承认外境是心，他们认为迷乱显现就如同毛发一样存在。

无论真相唯识还是假相唯识，他们在相、识二者多少的问题上，出现了相识各一、相识等量与异相一识三种不同观点，这一点与经部宗十分相似，与之不同的是，经部宗承认能指点出行相的隐蔽分外境单独存在，唯识宗则认为所显现的行相只是假立为对境，不承认心以外还存在一种外境。

在这三类观点当中，首先，“相识各一”的观点即使在名言中也不合理。因为心与相如果是一体，那么，外境行相存在白色、红色、蓝色等各种不同那样，识也应该有取白色、取蓝色等种种不同行相。或者，就如同识被许为一体那样，外境行相也应该成为一体而非多种了。否则，一个是多体、另一个非为多体的二者相违的缘故，相与识必然成为各自分开的异体，如此一来，承认是一显然也就没有任何意义了。









第七十三课

前面已经讲了，相识各一派的观点，不仅在胜义中不合理，而且在名言中也非常不合理。因为他们认为外境行相是一个，执著此种行相的识也是一个，也就是说，外境行相与自己的心识无别一体。

当然，真相唯识宗和假相唯识宗都承许依他起识在胜义中真实存在，这一点并无不同，但真相唯识宗承认世俗中的现相是心、假相唯识宗则认为这一切行相不是自己的心也不是外境，就像毛发一样在中间存在着，这是他们之间最大的差别。

那么，针对真相唯识宗所许外境行相为心这一观点，所有行相并非独一无二，而是呈现出形形色色、多种多样这一点不可否认，我们可以现量见到花布上存在着白红蓝等各种颜色，对此，即使唯识自宗也无法否认的。然而，他们却认为识真正实有存在，这样一来，识必然要以一体或者多体的方式而实有，除了这两个途径以外再无他法。假设承许识以多体的方式实有存在，那么，多体的基础应该是一，一体的实有不成立的话，所谓的多体也就无法成

立。换句话说，只要你承认万法中有任何一法真实存在，就不可能超越“实一”，就如同墙基不存在则墙上的花纹也无法存在一样。

我们在破斥经部宗相识各一这一观点时，不仅要对识的本体进行遮破，而且外境上各种各样的行相也要遮破，所以需要通过分析时间是次第还是同时的差别来破。但在此处，由于唯识宗承许外境与心识一体，想要遮破他们所许实一之识，只要观察行相能否成立为多体就可以了。由于一个识在第一刹那认识一个行相、第二刹那又认识一个行相……前后刹那所见到的行相必定不同，以此可以说明，执著它的识也不可能相同，因为你宗承许相、识一体无别的缘故。

所谓的实一之识在胜义中如何不存在的道理，在破斥经部宗时，通过蝴蝶的五颜六色、次第缘取文字之心以及旋火轮等比喻，说明所执著的相一体根本不成立，不仅花色布上的各种颜色不成为一体，单单一个白色也可以分上、中、下等很多部分，不可能以一体的方式存在，因此，执著它的识也不能成立为一体。有关这方面在前文已经详细讲述过，此处不再重复。

那么，此处唯识宗与经部宗所许的相识各

一到底有什么差别呢？唯识宗虽然承许显现上外境单独存在，但实际上外境就是自己的心，所以在遮破时不必像经部宗那样繁琐，只要承认外境行相不是一体，就完全可以遮破所谓的识为一体的观点。当然，不承认外境的唯识宗认为：通过阿赖耶上的习气成熟便可以显现一切万事万物。实际上，花色的画面上同时存在蓝色、白色、红色等，通过遣余的方式，我们的脑海中虽然显现一个花色的总相，语言中也可以说“花色”，但是真正名言实相中所谓的“一个花色”，是不是再也不可分割的一个法呢？并非如此。所谓的花色由白、红、蓝等多种颜色组成，我们不能说白色就是红色、红色就是蓝色，因此，即使名言中也不能将各种不同颜色承认为一个法。

在因明当中，通过遣余或者分别念的方式，可以将多执著为一，比如花色虽然包括很多颜色，但可以用花色来概括，然而在真正外境的实相上，所谓花色的一体法是否存在呢？花色中的很多颜色互不错乱而存在，不能称其为一体法。如此一来，假设花色中非为一体的各种颜色与识无二无别，正如前面给唯识宗所发的太过一样，应该如行相那样识也变成多，或者

像识那样行相也成为一体。这时对方不得不承认有境的数量与外境行相的数量相同为多，那么，也就与自宗所许能所等量的观点不谋而合。这个问题非常关键，大家一定要认真思维。

唯识宗“相识各一”这一宗派，最主要的观点就是承许所取相的花色相是一个“总花色”，就是他们与相识等量、异相一识的关键差异所在。有关行相为一体的过失，在下文还会予以叙述。总的来说，名言中尚且不成立，就更不必说胜义中了。对此，《自释》中以比喻说，如同在母胎中已死亡，就无需在出生时再次杀死一样，世俗中都不能成立的话，胜义中又怎么会成立呢？根本不能成立。麦彭仁波切在《释量论广释》中说，瓶子在胜义中虽然不成立，但世俗中可以成立；迷乱显现的二月等，在世俗中实际只有一个月亮……其中讲到了胜义和世俗中成不成立的情况，有些法在世俗中也不成立，像常有自在的我、二月等；有些法可以在世俗中成立，如瓶子、柱子等在五根识前可以现量见到，但在胜义中不成立。

此处说，相识各一派的观点，即使名言中也不成立，更何况在胜义中呢？无论唯识还是经部宗，这一观点都不可能成立。

午二（说明无法断除相违之理）分二：一、安立太过；二、说明彼过于承许外境之有相派也同样难免。

申一、安立太过：

以上这一相违的过失，对方永远也无法摆脱，原因是什么呢？

> **相若非异体，动与静止等，**
> **以一皆动等，此过难答复。**

如果像唯识宗所许的那样，行相非为异体的话，那么，世间上所有的运动和静止等都应该变成一体了，也就不会存在右手动、左手不动的差别了，一体的缘故。因此，只要承许为一体，一者动另一者也需要动，一者不动另一者也不应该动，此种过失对于承许一相以一成实之识认知的宗派来说，的确非常难以答复。

为什么这样说呢？《自释》当中以人的五肢来作比喻，人的头目手足等都会出现运动和静止等情况，一个人如果是一个本体，那么，五肢当中的一个动、一个不动的情况就根本不合理，应该成为一个动全部都动、一个不动全部都不动。再以染色来说，在脸上涂上白色或红色时，手掌和脚掌也应该涂上同样的颜色。或者，人的身上穿着衣服时，脸上也应该被遮



蔽起来，会出现这样的过失。

由于对方已经一口咬定“自己的行相互无差异”，现在也就无法开口说：“不是这样，而是有些动、有些静。”因此，想要排除上述所说的过失也就非常困难。

对于行相的花色也是同样，由于世间上的所有名言全部是假立的，因此以假立的“一”来存在也未尝不可，但你们唯识宗承许以真正实有“一”的方式存在，那么，由于无分唯一的缘故，花布上的白色也应该涂有红色、蓝色，红色也应该有白色、蓝色，如果不是如此也就不成为你的对境了。

这种过失必定会落到他们的头上，即使有多少位智者想帮助他也是无可奈何，因为一切事物真正的实相任何人也无法改变，我们不能说：名言中火不是热性，各式各样、形形色色的外境是一体。这种观点以名言量观察也是根本站不住脚。

此处在遮破对方观点的同时，大家应该对万法无实有的道理生起甚深定解。我们每一个人从无始以来就认为：我是一个、外境是一个、心识是一个……。我们的脑海中承许为“一”的东西太多太多了，而且大多数人都认为这是

实有的。只有具一定境界的圣者或者对中观闻思比较究竟的人，才知道名言中的一切法其实都是假立存在的。但现在世间上很多学过宗派和未学过宗派的人，根据自己习气的不同，始终认为一切都是实有的，有一个转经轮和一个执著转经轮的识。实际上，从转经轮的名称来讲，可以说为“一”；从分别念的角度也可以说为“一”，但真正观察的话，所谓的“一”究竟在哪里？不要说胜义谛，即使名言谛来观察，也是根本找不到一个真正的“一”存在。因此，大家应该明白：在名言中，所谓实有的“一”根本不成立，而假立的“一”则是可以成立的。

申二、说明彼过于承许外境之有相派也同样难免：

承许外境事，依旧不离相，

一切入一法，无以回遮也。

上述过失，不仅唯识宗无法避免，就连承许外境存在的经部宗也是很难回答。经部宗虽然不承认一切万法是自己的心，但你们说外面有一个隐蔽分的外境，通过它可以指点出行相，此行相与外境就如同印模和印章一样完全相同，因此，经部宗的这种观点也是不离开行相。由于外境形形色色的法全部归于一个行相当



中，所谓的行相与心也是无二无别的，如此一来，你们的观点也就无法回避上面所讲的这些过失。

因此，上面所说的这一太过，不只是不承认外境、只承许行相的唯识宗不可避免，就连其他承认外境存在的宗派也无以逃脱，因为他们虽然承许外境除心以外另行存在，但仍旧没有离开唯识所许的与多种行相并存的自性，是有相的，同时也承认所有行相均为一体的缘故，一切外境内部的任何部分也就必须纳入一法之中，对于这一太过，对方根本无有丝毫反驳的余地。

经部宗虽然在承许隐蔽分的外境存在上与唯识稍有差别，但是仅从行相而言，与真相唯识宗实际并无差别，而且，既然你们承许红色柱子的行相与隐蔽分的柱子一模一样，外境为什么不变成行相那样呢？以外境花色内部的白色来说，如果将它的行相用其他染料来涂抹，与之一体的其他红色、蓝色等为什么不涂上颜色呢？能够指点出行相的隐蔽分的“小偷”也应该同样被涂抹上颜色，所以唯识宗说经部宗的隐蔽分外境不合理的原因也在于此。

总而言之，所谓的行相不可能成为实有一

体之法，缘取行相的眼识、鼻识等任何识也不可能成为实有之法，了知这一点，在修学中观的过程中是非常重要的一件事。

一般格鲁派在学习中观的时候，首先需要认识所破。宗喀巴大师也说：烦恼障的根本就是实有，因此必须遮破。实际上，凡夫众生对于除了柱子以外的实有并不执著，但是，对于柱子、瓶子本身的执著非常严重。作为凡夫人，听到别人赞叹就会特别高兴、有人挖苦就会很伤心，这是为什么呢？在我们耳边传出来的“你很坏”这种字眼，其实并不是实有的，只是我们将它执著为一种实有的法，由此直接影响到自己的身心健康……

实际上，如果将众多假立的法执著为一体也是合情合理的，但如果在实有一体上现为异体则是绝对不可能成立的，因为只要是实有，多就不可能成为一、一也不可能成为多。所以，大家首先需要通达一切万法都是假立的道理，麦彭仁波切在《释量论大疏》中也说：佛陀说一切万法以假立而有、以假立而存在、以假立而安立。如此宣说的原因也是如此。

因此，辨别实有与假立并对假立名言的合理性深信不移，在这部论从头到尾的所有阶段

都是最为关键的一环。不论前世后世还是所见到的外境，在名言中都可以假立存在，虽然观待胜义来说是假立的，但在名言中还是有其真实的一面，这一点应该清楚。

名言当中，除了假立的法以外其他任何法都不可能成立，吃饭是在假立中吃、走路是在假立中走、说话也是在假立中说……为什么佛陀说以缘起而空性、以缘起而假立，其原因就在这里。





第七十四课

己二、破相识等量之观点：

倘若承许识，等同相数量，

尔时如微尘，难免此分析。

倘若说：外境行相有白、红、蓝等八种颜色，那么，执著它的识也应该有八种。这种承许不合理。为什么呢？唯识宗认为，所谓实有的识不仅在世俗中存在，胜义中也是存在的。在这种情况下，按照外境数目那样，实有的心识也有如此众多的话，通过观察微尘的方法同样可以对其分析，如此一来，对方这种观点也就很难成立了。

前代的有些唯识宗论师，比如印度对《现观庄严论》作注释的非常了不起的一位大德，以及因明前派以解脱部为主的一些论师们认为：同时可以生起数多同类识。这一点，即使在名言中也是不合理的。在一个人的相续中不可能同时出现同类的很多识，前面在破经部宗时已经分析过，如果承许在一相续中同时生起众多同类识，不仅以理自在法称论师的理证有妨害，而且与释迦牟尼佛宣说的教证也有损害。

麦彭仁波切前面已经再三讲过：应该承许

相识等量这一观点，然而，即使生起与行相数目相等的众多识，也不至于成为同类。关于众多同类识不会一并产生的道理，最关键就是要辨清分别与无分别的作用，这一点，如同前文中讲述的那样理解即可。

在这个问题上，有些道友在讲考时也提出问题说：从无分别的角度，外境有多少，有境就有多少，但在分别念的角度，是不是外境有多少心识也有多少呢？实际上，这一点在分别念中是无法安立的。比如柱子的无常、有为法等，如果没有以分别念分别执取，在外境上也就不能去分析，因为自己的心里或语言上可以将很多法结合在一起或者分开，但在外境上根本无法将这些法真正分开。

因此，分别念当中虽然可以将外境分析成很多很多，但在真正外境上有没有这些法成为我们的对境呢？不一定。比如说柱子上的无常、所作等，全部是由分别念来分的，真正外境的自相上根本无法对它起作用。而在无分别前，外境上有多少种法，有境上也会显现如此众多的法。

现在分析的时候，希望金刚道友与金刚道友之间还是应该互相探讨，如果没有提出一些

问题，很多思维似乎都停留在语言文字上，心里面根本生不起真正的定解，所以大家在学习方法上应该作一些改进。然后在互相沟通、探讨的过程中，大家也不要特别着急，回答问题的时候，答不上也不需要伤心难过，面红耳赤地与别人争辩。因为我们在辩论问题的时候，如果没有教证、理证，即使声音再大也不会起到很大的作用，通过比较温和、简洁的语言来说明，这是非常有必要的。

按照自宗的不共观点，在假立的名言中，说外境有多少个心识也有这么多十分合情合理。那么，中观应成派和中观自续派在名言中可不可以如此承认呢？中观宗也是完全承认的。

然而，按照唯识宗的观点来说，承认识等同行相的数量那样多的话，他们自己所许的成实之识也就无法得以证明。因为在显现多种多样行相的当时，多体中的一法也具有边、中、方等多种行相，比如外境有八种颜色，八种颜色中的白色也可以分为上、中、下等很多部分。我们在对微尘作如此观察时，最后所谓的无分微尘根本不可能成立，你宗所许与其一体的执著此行相的心识也是如此，所谓的心识刹那根

本不可能成立的。

对此，对方连宣说“这种观察只适用于微尘，根本不涉及我宗所承认的识”的机会也是没有。为什么呢？比如一块花布中的蓝色由很多微尘组成，再对其中的某一微尘从东南西北等不同部分观察，已经成了有分微尘，所谓的无分微尘到最后也无有立足之地，全部变成空性了。对于缘取无分微尘的眼识也可以如是分析，首先是缘取蓝色行相的识，这样的话也可以分为很多部分，其中的一部分也可以不断地分析下去，对微尘进行观察的方法完全可以运用在你宗所许的识之上。

当然，《量理宝藏论》中说：通过六种微尘的方法进行观察，所谓的微尘不能成立，而心识刹那则是用最短的一个时间来限制的，现在与过去不能混淆在一起。但这只不过是暂时的一种说法，真正从唯识宗的观点来讲，心识也是根本不成立的，因为通过分析外境不成立的方法，完全可以说明执著外境的识不成立。

麦彭仁波切的《中观庄严论释》比较难懂，大家第一次看的时候不一定懂，但是经常看、经常思维的话，对于里面的很多窍诀都会自然而然通达。尤其有些道友连基本的前行也没听

过，直接就学习中观应成派观点的话，就好像没有读小学却直接上大学一样，始终都是迷迷糊糊的，不过只要认真思维，第二次、第三次不断学习的话，应该没有很大困难。

那么，自宗会不会出现上述过失呢？不会出现这些过失。自宗承许外境有多少，心识也有多少，这些全部可以假立存在。从分别念假立的角度，外境是“一”也可以，心识是“一”也可以，但是没有从无分别角度分析的话，所谓的无分微尘根本无法以眼识见到的缘故，与外境不一定相符。

以瓶子为例，一个瓶子也有上、中、下等许多部分，每一部分中也存在诸多微尘，而所谓的微尘根本不存在任何“实一”。人们在取舍任何事物的时候，首先要了解它的自相和总相，然后将二者混为一体来取舍，我们可以了知火是不能以身体接触的，提水等行为也是可以进行的。但是从未学过因明遣余的人，对于分别识和无分别识根本分不清楚，分别识和无分别识的对境也分不清楚，所以说，因明最根本的眼目就是遣余，有关这方面，在《量理宝藏论》第四品中讲得非常清楚。

下面继续分析唯识宗所许的实有心识，比

如所取花色之众多行相中单一的蓝色，它可以分上、中、下等很多部分，其中间部分那一行相指向无间隔环绕各个方向的面是不是一个？如果许为一，则现为东南西北各个方向的所有行相都应成为一体；如果说每一面分开存在，中间这一行相自性的识也应成为多体。如此一来，唯一识的实有本体根本不可能成立，唯识宗的观点随之遮破。

拿一粒青稞为例，当青稞被磨成细粉之后，这些细粉在青稞中是本来就存在的，但在未研磨之前，看上去就是一粒完整的青稞，因此，我们只是将众多微尘组成的粗法误认为“一”而已。

同样，取蓝色的识实际也是由众多识组成。从总的方面来讲，可以说为一个同类识，实际其中包括上、下、东、西等许多不同类识，只是将由此众多识组成的蓝色识误认为“一”，不可能成为实有。

对于蓝色等无间而显现本身，只是有些宗派执著它是极微尘的本性、有些宗派则认为是识的本体，除此之外，具有方向显现并且各自方向为一体这一点，谁也不可能承认。谁也不能说：外境蓝色可以分，而取蓝色行相的识不

能分。这个问题十分关键，大家一定要认真分析。

不论对境还是有境，同类还是不同类，对无间显现的一切行相观察之后，都无法回避这一过患，因此，这一观察对经部宗与唯识宗来说同样适用。

巳三（破异相一识之观点）分二：一、安立破斥之立宗；二、建立彼之合理性。

午一、安立破斥之立宗：

> **若异相为一，岂非裸体派？**
> **种种非一性，犹如异宝等。**

如果承许各种不同行相的外境全部显现为一个心识的本体，你等又与裸体派有什么差别呢？我们可以现量见到世间万事万物呈现出种种不同的行相，就像玛瑙、珊瑚等各种不同宝珠并非一体那样，外境中各种各样的显现根本不可能成为一个识的本体。

对方以猫眼珠为例，认为以独一无二的识来取各种各样行相的本体。这种观点不合理，各种异样的行相都成为唯一识的自性的话，那与承许“万法是一、无有衣裳而身着虚空之衣”



的裸体派有何差别呢？

我们明明见到花布中存在各种各样的颜色行相，此种种法并非实有唯一的自性，犹如金银、珊瑚、青金石等奇珍异宝以及存在于各种心相续中之识的自性，见到如是对境的有境识应该多种多样。



在将种种行相执为一体这一点上，裸体派与唯识宗是完全相同的。密行派虽然也声称万法均是识的自性，但他们不承许每个众生相续中存在不同的识，而是认为此识周遍于一切众生相续，它是唯一、恒常的自性。唯识宗则承许为八识聚，此八识在众生迥然有别的相续中各自具有，并且是刹那性的。这是唯识宗与密行外道之间的不同点，因此，上述破斥是针对这两派共同而宣说的。

下面通过因明推理来作分析。所谓的推理可以分五相、三相、二相几种，其中三相推理即宗法、因和比喻，此处未将因单独宣说，因此所运用的是二相推理。

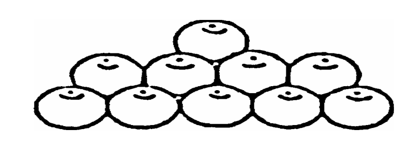
现为形形色色的任何法（有法），决定不是真实一体（立宗），如同各式各样的珍宝等（比喻），所谓的识同样也是各种各样的。

《量理宝藏论》中讲到了四种相违自性可



得因：自性相违自性可得、因相违自性可得、果相违自性可得和能遍相违自性可得。这里所运用的因是自性对立可得因，比如燃烧旺盛火焰的处所就不会有寒触，由于二者自性相违，一者存在时另一者必定不存在。也就是说，以与“唯一”之自性相违的“种种”可得作为因，是“多”就不是“一”，是“一”也肯定不是“多”。由于外境属于无情法、心识属于有情法，此二者如同光明和黑暗一样应该是相违的。

对于此处所运用的珍宝这一比喻，莲花戒论师说：它是针对裸体派来讲的，对唯识宗来说不能成立，因为珍宝是无情法，不能将之作为种种心相续之识的比喻。麦彭仁波切则认为：从究竟实相的角度来讲的确如此，但从现相的角度而言，唯识宗并不承认外境是自己的心，如同外境多种多样，自己的心也应现为多种，所以运用这一比喻没有丝毫不合理之处。





第七十五课

前面已经讲到了，唯识宗异相一识派的观点不合理，因为外境具有各种各样的形象，心识却是一个本体，这种观点与裸体外道没有差别。颂词中引用珍宝的比喻对此观点作了破斥，麦彭仁波切也认为：各种珍宝并非互为一体，因此执著它的心识也不是一体。从名言来讲，正如前文所说，承许相识等量是相当合理的。

午二、建立彼之合理性：

各种若一性，现为异本体，

遮障未障等，岂成此差别？

外面各种各样行相的自性如果成为一体，又怎么会在识前现量见到不同本体？比如身体这一个本体上，有衣服遮障和未遮障的部分，有能显现和不能显现的部分，怎么会有如此众多的差别呢？

所谓“一体的自性”，是从能取识的角度来讲的。我们面前的种种显现存在着截然不同的差别，从对境来讲，有白色、红色、蓝色、绿色等；执著它的有境也有执白色、执蓝色、执绿色等各种不同的有境。各种外境所取的行相

如果是一个能取识的行相，又怎么会显现各式各样、千差万别的现象呢?

前文在遮破外道和内道实有的观点时，麦彭仁波切已经运用很多文字作了阐述，所谓实有的法根本不可能成立，并且以“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明”这一偈颂作了总结。大家如果明白了这个道理，整个《中观庄严论释》的很多教言都会轻而易举通达。否则，很多人也许会认为本论所讲的教言是不是重复?对于此处所讲的，一者遮障另一者不遮障、一个法产生另一个法毁灭等，世间中为什么会有这些不同现象的怀疑也就始终不能断除。所以说，大家对于麦彭仁波切这一偈颂的意义一定要搞懂、弄通，这样一来，其他任何问题都不会很困难。

从有境角度，就像猫眼珠具有很多行相一样，这些行相如果是一体，为什么会在眼识中出现白色、红色等不同的行相呢?不应该出现。

名言当中，未受到任何损伤也未患有眼翳的无害根识前，众多异体的行相不可能现为一个本体，因为外境如何显现，有境也应该如是显现。当然，有些老年人或者眼睛不好的人，外境中明明只有一个人，可能会迷迷糊糊地看



成两个人……。但是根未损害的情况下，外境怎样存在，有境也应该怎样存在，这是境和有境之间现量不错乱的一种关系。

如同各种不同的珍宝互不混杂一样，取珊瑚的眼识和取松石的眼识应该是分开的，如果说取松石的眼识也是取珊瑚的眼识，即使在名言中也会出现错乱的过失。

所以，名言中无损害根得到的现量是正确的，依靠它所比量出来的结论也是正确的，比如“山上有火，有烟之故”，因为现量见到山上冒出了浓烟，由于火与烟之间存在一种因果关系，便可比量推出山上有火。所以，对于比较隐蔽的一种法，通过现量也可以推理出来，如果现量在名言中也不成立，那么，其他隐蔽的法或者所谓的推测也就成为子虚乌有了。

因为只有有部宗认为心与外境分开存在，而经部宗和唯识宗都承认行相是心的一种本体和幻化，所以此处的行相主要是从心上来讲的。这样的行相在心上如果是一个本体，就会出现“一者通达全部通达、一法产生万法皆生”的过失。

当然，从分别念的角度称为一体，在佛教中也是承认的。比如，眼识、耳识、鼻识全部

是识的一个本体，这一点从分别念的角度完全可以成立。但从现量或者事物自相的角度来讲，眼识肯定不是鼻识，否则鼻子也应该见到色法。从分别念的角度，可以说见到了花色这种行相，或者将白色的上、中、下等所有部分统称为见到了一种白色行相。不过，此处正在讲无分别，也就是从自相角度而言，因此不能说为一体，否则就会出现一者通达全部通达的过失。

这以上已经遮破了真相唯识宗的观点。正如麦彭仁波切所说，在名言中承许相识等量是非常合理的一种观点，其他两种观点，在胜义和名言中都是需要遮破的，这一点大家一定要掌握。

辰二（破假相唯识之观点）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

巳一、宣说对方观点：

若识本性中，无彼此等相，
真实中无相，识前错显现。

假相唯识宗与真相唯识宗存在一定的差别，从胜义角度来讲，假相唯识宗的见解要高一点，因为他们任何法都不承认，与空性观点



比较接近，但从名言来讲，假相唯识宗的观点在名言中很难安立，而真相唯识宗在名言中承许万法唯心，依此安立名言相当方便。经部宗虽然也承认一种行相，但他们认为存在一种隐蔽分的外境，这也是很难成立的。所以说，从名言角度衡量时，真相唯识宗的观点比较合理。

那么，假相唯识宗如何承许呢？在所取外境不存在这一点上，假相唯识与真相唯识无有差别，而前者承许行相不是心、后者则认为行相是心，这是他们之间最关键的差别。

颂词中说，外面的瓶子、柱子等法在识前不存在，一切法只不过是识前的一种错乱显现而已。这就是假相唯识宗的观点。

这一宗派认为，在识的本相或本性之中并不存在瓶子、柱子等行相，所谓识的本体就像透明水晶球一样，其本身不会存在任何行相。既然如此，我们可以提出这样一个问题：各种各样的行相难道不是在心中显现吗？

假相唯识宗对此回答说：各种各样的行相尽管在识前显现，但在真实义中只是于无相识前迷乱或错误而显现，如同空中的毛发一样。空中的毛发并不是识的行相，只是依靠某种错乱的因显现而已，因此不能说它是识，为什么

呢？他们认为，错乱的显现如果是自己的心，心也就变成了一种错乱的行相，这样肯定不合理，因此他们不敢承认错乱显现是自己的心。但错乱的显现除自心以外也不能承认，为什么呢？如果承认错乱的显现于心外存在，便会超出唯识宗的范围，因为唯识宗最主要的特点就是不承认外境无情法。在这种情况下，假相唯识认为：一切错乱的显现不是自己的心，也不是真正无情法的外境，只是如同空中毛发一样突然显现而已。比如通过念诵密咒等因缘聚合，土石木块等会显现为大象、骏马一样，实际上，这只是一种错乱的显现，它既不是自己的心也不是外境。

这一宗派认为：外面的行相都是错乱、虚幻的，它不是自己的心，就像毛发一样，因此不会出现如真相唯识所承许的行相与心识的数目相等、不相等的观察。正因为所有行相并非实有，就像毛发一样是虚假的，所以行相与心一体多体或者外境行相有多少个数目等说法也就毫无意义。比如梦中的人不论如何显现，我们都没必要去计算有多少个人，同样，外境行相就如同毛发一样是错乱的、假的，因此多和一、等量与非等量等数目也就没有任何必要，

如自己的心识数目那样所谓行相的数目也就不存在任何意义。所以，不会有出现对真相唯识宗所说的一切过失，而承认明知之识成实也是完全可以的。

大家首先必须了解对方宗派的观点，然后再进行观察破斥，这一点非常重要。

巳二（破彼观点）分三：一、略说遮破；二、广说彼义；三、破遣过之答复。

午一、略说遮破：

设若相无有，岂明受彼等。

与其事异体，如是识非有。

假相唯识宗承许外境的相就像毛发般根本不可能存在，但是，我们明明可以感受外界的一切事物，眼睛能见到色法、身体可以接触柱子瓶子等，那么，这些现量感受的法为什么会存在呢？从山上放牦牛的孩童到大班智达之间，都可以现量无欺感受形形色色的外境，这一点难道也不合理吗？

对于原本不存在的任何法，绝对不存在领受它们的可能性。胜义中一切法虽然不存在，但在名言中感受是合情合理、无有丝毫损害的。

然而，对方所承许的这种相不存在的道理，不要说胜义当中，就连名言中也不合理。

前面说依假相唯识宗的观点难以安立名言的原因是什么呢？在名言中，瓶子等色法不存在，而且瓶子等连行相也不存在的话，名言中所有的见闻觉知全部都会断绝，会出现这个过失。

此处也讲到，原本不存在的任何法，也就不会有领受它们的可能性，就像被兔角所戳的所触、空中鲜花的芳香、石女儿的美色一样，如果可以领受，则必定会成为一种错乱的感受。因此，我们可以问一问假相唯识宗的论师们：在名言中，你们既不承认柱子的行相，也不像有部宗那样承许真正色法的柱子，那么，眼睛为什么能够看见柱子呢？所以说，除自己的眼识外根本不承认行相的话，还是存在很大的过失。

从胜义的角度，这一宗派的观点的确非常接近空性，按次第来讲，应该排在中观自续派的后面。但在安立名言的时候，此宗观点的确非常难以安立。

假相唯识宗的论师说，眼前的这一行相不显现绝对不合理，因此并不是说行相在心目中

根本不存在。也就是说，行相虽然不存在，但是，仅从亲身感受其存在的角度而言也合情合理，就如同毛发本来无有却浮现在识面前一样。

这一宗派的观点还是存在一定的矛盾，因为他们有时候认为除识以外有一种错乱的行相，有时候又说如经部宗、真相唯识宗所承认的一种心识本体的行相根本不存在。

实际上，对方观点只是未经观察的一种说法而已，只要承认一种行相，就必定在识前显现，除此以外，在其他地方根本不可能显现。

大家在学习唯识宗观点的时候，一定要生起很好的一种定解，否则，我们始终固执地认为"柱子在那边实有存在，心在这边可以缘取它"，我们从无始以来就在相续中存在未与修行结合起来的这种习气。实际上，不论从理论上还是生活当中，不要说唯识宗，就连经部宗都认为所显现的并不是外境，只是一种行相，也就是我们的识，这一点非常关键，大家一定要记住。

既然如此，眼睛见到柱子的行相，那么，用手抓柱子的时候，抓到的是行相还是经部宗所承认的隐蔽分外境呢？按照经部宗的观点，手所抓的就是行相，也就是自己的心抓住自己

的心。

有些人认为：这种说法肯定不对。我身体的触觉是能取，然后柱子上的触觉是所取，二者明明是分开存在的。

实际上，这就是错乱分别所导致的。按照唯识宗的观点，能取的触觉与所取的所触只是阿赖耶习气成熟了而已，不能别别分开。麦彭仁波切在有些论典中也说：所谓的识和相也好，能取所取也好，其实都是心的本体，二者是一本体异反体，从反体角度来讲，外境的所取部分叫做行相；能取的有境部分叫做识，二者实际都是心的一个本体。

因此，按照唯识宗的观点，虽然以错乱的习气可以见到外面有一种无情法的柱子，但这只是名言的一种现相，就像黄色的海螺一样，海螺真正的实相是白色，而外境真正的实相是自己的心，心以外根本不可能存在一个柱子，大家对这个问题一定要深信不疑。如果这一点没有通达，想要通达大圆满和大中观的见解肯定是相当困难的。

现在有很多人认为自己已经证悟了，但是你对唯识宗的观点真正通达了没有？如果你在这边已经证悟了，柱子却在那边笑呵呵看着你

的话，这样的“证悟”也不知道究竟是一种什么东西？！因此，大家在修行之前，还是应该学习理论，这样才能清楚区分真和不真、迷和悟之间的差别。

假相唯识的观点是不合理的。我们见到红色时，红色的所取是一种识，取红色的眼识也是一种识，此二者是一个本体，只是反体不同而已，一个是从外境的角度来说，一个是从有境的角度来说。所谓的外境实际上并不存在，只不过是众生的迷乱习气显现为外境。比如金子和金子做成的耳环，金子是总的本体，耳环则是分别的一种本体，同样，眼识和眼识所取的行相境也是如此。明白这个道理，在修持大圆满认识觉性方面特别重要。

识与相这两者虽然同样是心，但从观待的角度而言，却可以安立为能取之识与所取之相两种名言。此二者只是相互观待而以心作了区分，其实是一个本体，因此，并不存在贤劣、真假、有无等任何差别。但有些人认为：心应该存在，外境是不好的、应该舍弃的。这种想法是不对的，比如取红色的有境识与红色的所取行相，外境实际就是识前显现的一种行相，这样的行相与你的识无二无别，除此以外，真

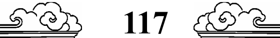
正的外境根本不可能存在。这一点，不要说大圆满，按照唯识宗的观点也不可能不承认。

识与相中的一者不存在时，另一者必然也不存在，它们是不可分割的一种关系。而假相唯识却说“识像水晶球一样在里面存在、行相如毛发一样根本不存在”，这就是此宗最大的错误。

当然，假相唯识如此承许也是有原因的，因为作为唯识的共同观点，不可能承认除识之外存在一个他体的实法，否则便会超出唯识的界限。但是，假相唯识认为迷乱显现是识的本体不太合理，于是说“相不存在”，因为他们觉得：如果未说明相不存在这一点，就会出现相有别于识而他体存在的过失，这显然不应理；而承认相与识一体存在，那就与真相唯识宗无有差别了。

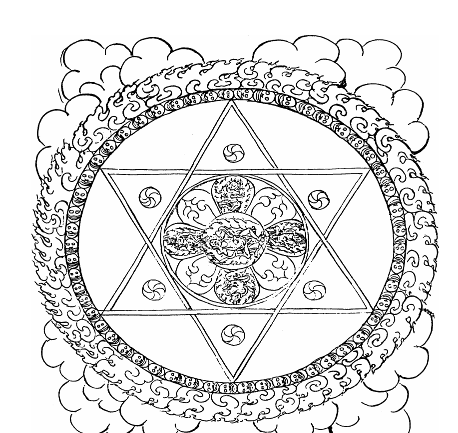
正是由于上述顾虑，他们才主张相不存在，或者相不是识的自性，或者说相虚妄、识真实。

既然你们说白色、红色、痛苦、快乐等相不存在，那么你宗所承许的孤立无助、独一无二、如水晶球般存在的自明自知的识，怎么可能明确地感受千差万别的行相呢？就如同不朝向任何方向的透明水晶球放在黑屋子里一样，

所谓的识根本显不出色声香味触五境的任何相，名言的一切法也就全部断绝了。

对于这一太过，对方根本无法回答。假设你说在胜义中自明自知的心识存在也是可以的，但在名言中，如同水晶球那样的心识上也无有任何行相的话，你就不得不承认：眼识无法见到大腹的瓶子、红色的柱子，耳识无法听到动听不动听的任何声音。因此，相如果不存在，识缘什么生起具有对境特性的法呢？这一点请你们认真思维之后再作回答。





第七十六课

前面已经讲了，按照假相唯识宗的观点，外境行相根本不存在的话，你们这种独一无二、像水晶球般的识怎么能感受外境千差万别的种种行相呢？面对这一强有力的疑问，对方根本无法回答。下面再用比喻来宣说这个问题。

经部宗认为隐蔽分的外境虽然不显现，但是有一种与自己的心识无二无别的行相存在，如此承许也是合理的。按照真相唯识宗的观点，看见虚空中的毛发时，毛发本身的确不存在，这一点不管哪一个宗派都是承认的，即使不存在，所显现的毛发相实际与识本身无二无别，这也合情合理。

《量理宝藏论·第一观境品》中也讲到：所谓的毛发只不过是自己识的一种迷乱显现而已。因明当中明确指出，所有外境可以在总相和自相二者中含摄。当时对方说：空中显现的毛发无有自性的缘故，不能摄于自相当中；眼识无法见到总相，但毛发在识前可以见到的缘故，也不能摄于总相当中。萨迦班智达对此回答说："发等相即识本身，浮现毛发实不成。"

毛发等显现其实就是自己的心，除自己的心以外再无其他。所以，从现分的角度来讲，可以包括在心的自相当中。

按照真相唯识宗的观点，毛发自己有一种相，这种行相不论是错乱的还是真实的，实际上都与识无二无别。因此，虽然毛发与石女儿一样并不存在，但有眼翳者可以亲自感受空中出现的各种毛发相，这一点在名言中没有丝毫矛盾之处。可是，像假相唯识宗所许的"现为毛发的行相也不存在"的话，能取毛发这种外境的感受也不应该存在了。为什么呢？你们不承认行相，如果连相都不存在，又有什么道理能够感受外境呢？根本无法感受。因为不管是任何一个法，通过眼识、鼻识、耳识等任一识都会产生一种受觉，如果没有受觉，说明并未取受此外境。所以，按照你们的观点，见到毛发这一名言永远都不应该承认，所谓的见闻觉知也将全部断灭。

在此处，说"毛发无有相"与"毛发从未显现"是一模一样的，这样一来，千差万别万事万物的外境也就成了从未显现过，你们所谓的心识，就像水晶球放在黑箱子中一样，以不现任何外境的方式保存着，除了识以外，整个



外境根本不可能有任何显现，应该如此承认。

反过来说，如果没有任何显现，耳识没有听过悦耳不悦耳的声音、眼识未见到悦意不悦意的色法，那么，你说没有任何相也未尝不可。但是，只要有一个行相显现，这一相就不会离开识，说“它不是识”也就根本无法立足。如果你说行相的确存在，但此行相并非在识前显现，如此一来，说见到这样的行相，也就与评论石女儿的颜色是否艳丽一样没有任何意义了。

不论因明还是中观，只要在识前没有显现，这个法就根本不存在。尤其从唯识观点而言，凡是显现的法，必定是在识前显现，这就是总的规律和法则。

所以麦彭仁波切说：你们假相唯识宗“这般明明感受者是假的，而没有领受的法是真的”的说法究竟有什么好处可言呢？以前宁玛巴的有些论师也评论格鲁派的个别观点：名言中应该承认的阿赖耶、自证，和胜义中远离一切戏论的空性根本不承认；而不应该承认的灭法实有、柱子以外存在的实法却全部承认。麦彭仁波切在这里也是这样讲的：眼识见到色法、耳识听到声音等等感受外境的法，从愚者牧童到

智者班智达之间是可以共同成立的一种见闻觉知，你们却认为行相并不存在，从而否定了所见所闻的一切事物；然而根本不可能存在、如水晶球般实有的自明自知心识却承许为存在。你们承许这种观点究竟有什么好处？希望你们仔细想一想，然后尽早舍弃这种观点为好。

总而言之，所谓的“相不存在、识真正实有”的观点实在无有任何立足之处。识与相仅仅是从观待而言安立为异体，并不是自相分开的异体。识在取外境的过程中有一种不同的明觉，这就是相。比如我今天感觉很快乐，所谓的“乐”实际包括在七法界的受蕴当中，也可以说，此时我的识成为一种乐的行相。从反体来讲，乐属于外境，六种识中的意识可以领受这一外境，这时的识也就是乐。

从未感受过外境的自明自知、如水晶球一样实有存在的识，是根本不可能存在的。不管是行相不存在，还是行相与识分开存在，经部宗以上都不会承认这种观点，因为行相与识无二无别这一点，是大家共同承许的。

所以，通过“无有相”与“任何相也不显现”相同这一点，我们应该进一步深入细致地分析此唯识宗的不共之处，这一点很重要。

按照真正唯识宗的观点，以俱缘定因或者明知因进行推理的时候，任何一个法，在识前显现就是存在的；在识前没有显现时，这个法就不存在。这样一来，我们看见一个人的前面部分，背后却看不见，那背后是不是不存在呢？按照唯识宗的观点应该承认为不存在。那么，我看见身体的外面，里面的肠子、心脏等全部看不见，是不是这些都不存在呢？按照唯识宗的观点可以说不存在。

有人会提出疑问：这样不合理吧！如此一来，我不是见到了一个没有内脏，或者只有前面没有背后的人呢？

用梦的比喻来说明，人在做梦时见到的这个人有没有内脏呢？实际上没有内脏。一个人，我们见到他的前面，这时可以说后背是不存在的；当他转过身去，可以见到后背是存在的。所以，见到一个人的时候，除了面部、皮肤以外，里面的骨头、脑髓、心脏等没有看见的缘故，可以说不存在。

有人还会提出疑问：不可能不存在吧，因为用刀子捅他的时候，他的身体里面可以流出血。如果这个人除了我表面上看见的以外根本不存在的话，为什么捅他的时候会有血流出来

呢？

继续用梦的比喻来说明，比如在梦中见到一个人，这个人原本并没有血，也不会有受伤的情况，但在梦中打架的时候，用刀子戳他一刀，在梦中也会流血。同样，现在可以见到的法是存在的，看不见的根本不可能存在。

有人紧接着问：那这种观点是不是与顺世外道无有差别呢？

回答是：并不相同。顺世外道认为人不存在前世后世，但唯识宗承许：阿赖耶上有一种习气，在未来习气成熟时可以现前来世。

当然，唯识宗的观点可以分现相和实相，从现相角度来讲，唯识宗也承认外面的柱子属于无情法；但从名言实相来讲，一切万法都是心的显现。真正通达唯识宗观点的话，可以说未见到的背后不存在，这一点没有什么不敢说的。你如果认为：可以见到的面部是心的显现，这一行相与我的心无二无别，除此之外还有一个具有内脏的人实实在在存在。这样的话，你的见解与经部宗的见解无有二致，因为经部宗认为，除了行相以外，在后面还有一个隐藏的外境。

《大圆满心性休息大车疏》中也说：一切

万法是心的话，那土石木块等是不是都变成我的心了？或者行相是心，万法还是真正实有存在的呢？这些说法，实际都没有通达唯识宗的观点，或者说未对唯识宗的观点生起定解。

正因为相续中的实执过于浓厚，如果说见到的前面存在、未见到的背后不存在，或者我坐在经堂的时候我的房子不存在，这种说法很多人都无法接受。还有些人说：我对面的众生存在，我也存在，那么，以万法唯心的观点，对面那个人的心是不是我的心的幻化呢？《定量论》和《释量论》中都讲到：众生的心是各自分开的。除了具有他心通的人以外，他的心不是我的对境，因为他的心在我面前并未显现。因此，按照唯识宗的观点，众生的相续是互为异体的，这一点可以承认。但是，一切外境的无情法全部是自己心的一种妙用显现，当我成佛时，我面前一切不清净的显现全部隐没，其他众生面前仍然存在各种各样的显现，就如同一个人已经醒来，另一个未醒的人仍然沉浸在他的梦境当中一样。

大家学习了唯识宗的观点之后，希望不要仅仅停留在理论上，应该理论与实际相结合。上师如意宝在1991年给修行班专门讲过《梦与

醒的辩论》，白天的一切显现与晚上的梦境无有差别，如果能够将白天的任何显现都了知为梦境，说明对唯识宗的观点基本上通达了。

不然，大圆满当中也是讲一切万法唯心造，口头上虽然说万法唯心，但从理论上或者实际修持过程中，万法都不是唯心——摸柱子的时候，这种触觉肯定不是心。有这种想法的人，就说明还没有通达唯识宗。实际上，做梦的时候也会产生真实的触觉，而且燃烧的柱子在梦中也会烫伤我们的手。所以说，有触觉也不代表外境真实存在，以此来推测的时候，最后可以了知，白天的所见所闻与梦境完全没有差别。

在此处，名言中不存在的法名言中当然不会显现，应该以这种推理进行分析。如果说胜义中一切法不存在的缘故，名言中也是一切都不存在，这样一来，中观派对你发出的太过也就很难超越，最终必将背弃远离一切戏论的中观道。因为从中观角度来讲，胜义中一切五根、五境都是不存在的，如果以此来说明名言中也不存在，那么中观派也与假相唯识宗一模一样了。因此，大家应该了知，前面对假相唯识宗所发的太过，全部是从名言角度出发的。

由于真相唯识宗在名言中承认自相，因此

安立名言非常方便，而且此宗论典也具有极大的深度，这一点，麦彭仁波切的《中观庄严论释》、《释量论广释》以及格鲁派克珠杰在《因明七论总说》中都是如此宣讲的。而假相唯识宗认为外境也不是心，从这一点来看，可以说对外境断除了一种耽执，所以稍微接近无实有的实空胜义谛，可以在唯识与中观之间起到纽带的作用。从层次上讲，假相唯识应当位居于真相唯识之上，但在名言中不方便安立的缘故，在名言中唯一按照真相唯识的观点承认即可。

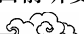
如果掌握了这一关键性的要点，对于下面所进行的一切破斥，依靠这样的方式便可以轻而易举地理解。

午二（广说彼义）分二：一、无相观点不合理；二、宣说单单能取相不合理。

甲曹杰的《中观庄严论笔录》[18]当中，主要从八个方面遮破假相唯识宗。此处麦彭仁波切从“无相观点不合理”和“单单能取相不合理”两个方面进行了宣说。《自释》和《难释》当中都没有分这样的科判。

对于《中观庄严论难释》，宗喀巴大师认为

[18]甲曹杰在宗喀巴大师面前听受《中观庄严论》时所作的记录。



是莲花戒论师智慧还未成熟时造的。但不管智慧成不成熟，只要是高僧大德的教言，我们都应该乐于接受。

未一（无相观点不合理）分三：一、观察认知对境不合理；二、观察相属不合理；三、观察因不合理。

申一（观察认知对境不合理）分二：一、总说；二、别说。

酉一、总说：

如是何无实，彼知彼非有，
如苦为乐等，诸白亦非白。

你所谓的任何一个对境如果无有相，那么，就不可能有彼识了知彼境的过程和机会。就如同苦了知为乐和乐了知为苦的情况根本不会存在一样，同样，白色的外境了知为非白的黑色的情况也是不存在的。名言中的很多法不能混淆在一起，乐就是乐、苦就是苦、白就是白、黑就是黑，应该如此区分。

按照假相唯识宗的观点，某一实法的外境行相不存在的话，那么，不借助任何外力，仅仅依靠有境之识自己的力量，根本无法了知对境这一行相。比如，在名言中，苦就是苦，乐



就是乐，永远不会出现将痛苦了知为安乐、安乐视为痛苦的情况；或者，对于对境的一切白色也不可能视为黑色，名言中的境与有境不会错乱。所以，所谓的行相如果不存在，任何一种感受也就不可能成立。

酉二（别说）分二：一、真正认知不合理；二、甚至假立认知也不合理。

戌一、真正认知不合理：

于此行相者，真知不应理，
离识本性故，如空中花等。

如果不承认一种行相，对于苦、乐、白、黑等行相的真正认知也就根本不可能合理。为什么呢？你们所谓的行相根本不存在，已经远离了识的自性，就如同空中的鲜花一样，任何人都不会有所领受。

识认知对境，有真正认知和假立认知两种方式。

所谓的真正认知，就是指超离无情法自性的明知本性之识，生起某一对境的行相。也就是说，眼识见到柱子时，真正无情法的柱子并不存在，识只是现为外境柱子的行相，按照真

相唯识宗的观点，这叫做真正的认知，因为除了行相以外，外境根本是不存在的。

有些人问：有部宗所承许的亲自见到外境合不合理？

不合理。学习过《俱舍论》的人都知道，有部宗承许：并不是以识了知外境，而是以根来了知的。也就是说，通过无情法了知无情法，如同柱子了知瓶子、瓶子了知柱子一样，这种观点是根本不能承许的。

按照承认外境存在的经部观点来讲，他们可以相似地领受外境，比如，对外境瓶子虽然不能亲自证知，但是借助外境的力量可以生起与之相同的行相，并安立识相似认知对境之名言，也叫做假立认知。

按照假相唯识宗的观点，你们不承认行相的缘故，所谓真正的认知外境不可能成立；像经部宗那样假立的认知外境也不可能成立。因此，在这个世界上，你宗根本没有可以认知外境的机会。

你们所谓的亲自现量感受蓝、黄等行相不合理，因为真正的认知必须以“与识之自性一体”的方式了知，否则就不能称为真正的认知，但是你们宗派认为相不是识的缘故，已经离开

了识的本性，因此，所谓的亲身感受怎么能合理呢？就好像空中的鲜花与石女儿的美色根本不可能现量领略一样。



第七十七课

按照中观派的理论进行分析时，假相唯识宗的观点在名言中非常不合理，前面已经讲了真正认知对境不合理，下面讲假立认知对境也不合理的道理。

戊二、甚至假立认知也不合理：

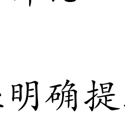
无无能力故，假立亦非理，
如马角无有，非能生现识。

经部宗虽然不能直接感受外境，但以隐蔽分的外境可以指点出它的行相，以识假立地认知对境也是合理的。你们却承许无有行相，这样一来，也就不存在产生识的能力，因此，所谓的假立认知对境也不合理。就好像马的头上根本没有角，也就不会产生见到马角的眼识一样。

任何一个法如果存在，即使如经部宗所承认的，没有亲自领受对境也是可以的，因为其本身虽然未出现，但是依靠隐蔽分外境指点出的行相，识通过假立认知的方式现见对境，这种说法也是十分合理。

可是按照假相唯识宗的观点，原本不存在

的一种行相，实际与石女儿无有差别，也就不可能具有产生本性之识的能力，所以，甚至仅从假立而言，所谓的“见到黑色或白色”也不合理。为什么呢？按照真相唯识宗的观点，行相与自识无二无别，识可以显现所取相，这一点非常合理。或者从经部宗的观点来讲，虽然没有真正显现外境，但是可以见到它所指点出的行相，此行相与识无二无别。然而，你们假相唯识宗却认为外境的微尘以及行相都不存在，既然如此，现在现量所见的这些法究竟是怎么来的呢？马的头上从来就没有角，也就根本不可能产生见到马角的识，或者去评论“马角是白色、红色……”。



在《中观庄严论》的颂词中已经明确提到了马角根本不可能存在，与兔角的比喻一样。但以前有一位比较著名的论师——麦格桑敦，他说以前去拉萨寺院的时候，亲自见到某某寺院里有兔角[19]。有些人说那肯定不是兔角，是其他动物的角，他看错了。总之，所谓的兔角、马角都是在名言中也不存在的一种法。

所以，想要通达真正的唯识宗，就必须承

[19] 慈诚罗珠堪布《中论讲义》中说：据说在扎什伦布寺的门上，曾经挂着一个兔角。



认真相唯识宗的观点。有些人也许会说：只有在识前显现的法才承认是存在的，这跟顺世外道没有差别了。实际上，所谓的外境——龙泉水也好、瓶子也好，你正在看的时候可以在你的识前显现，除此以外，外面根本不存在微尘许的无情法。

比如我正在看经堂的时候，我的识所显现的就是见经堂的识，而没有显现的、心中思维的某一法只是总相。《释量论》中说：总相属于无实法。法称论师运用七种理证来说明总相并非实法，并清楚讲到：将总相承许为实有属于外道观点。《量理宝藏论》当中也提到了这方面的内容[20]。由于总相并非实有，而且我的识也没有到那里去，根本见不到，所以不能说此法存在。从自相来说，如果承认一种无情法，说它一直存在也可以，但唯识宗根本不承认微尘的无情法，那么，眼耳鼻舌身以及意识根本没有现量见到时，不能承认这一法存在。比如正在显现瓶子的前面部分时，瓶子的背后部分可以说不存在。

有些人说：我手触摸瓶子背后的时候它明

[20]《量理宝藏论》云：共相不成有实法。





明是存在的。

的确，当你的手触摸瓶子的背后时，可以明确感受到它的存在，这是因为你的习气已经成熟了。梦中的瓶子也是如此，用手触摸瓶子的背后也是完全可以摸得到，但并不是外境上真正存在一个瓶子背后的微尘，而是你的识在哪里显现瓶子，此时就在那里显现。

想要真正通达唯识宗，一定要对上述所说的道理有所认识。并不是口头上说说，而是内心真正认识到：现在的一切所见所闻与梦中的瓶子没有差别。梦中的瓶子只是迷乱识前显现而已，是识的一种幻变，除此之外，并不存在一种真正实质性的法。同样，现在所见到的柱子与梦中的所见无有差别。

这时，有人也许会说：因明中说梦境只是意识的一种错乱显现，但柱子却是我亲眼见到的，这是正量现见。

唯识宗也分几种不同的层次，从较低的层次来讲，可以说现量见到的法真实；从较高的层次说，也就是在抉择名言实相时，你所见到的一切法都与梦中的瓶子一样，全部都是错乱的，就如同具眼病者看到的毛发一样。但是，你可以仔细观察一下，所谓的毛发是不是真实

存在呢？通过放大镜将毛发放大到水瓶的体积时，你说毛发到底有没有背后呢？按照你的观点应该承认存在背后，可是，毛发本来就是不存在的，只是眼翳者面前显现而已。外面的万事万物实际与毛发、梦中的瓶子一模一样，了知这一点，说明对唯识宗的观点已经稍微有了一点认识。

很多人可能会想：我昨天去龙泉水打了水，等一会儿我也要去，明天还是会去，为什么会这样呢？

《量理宝藏论》中说，不仅真相唯识，假相唯识也承认，习气比较稳固的时候，今天现前、明天也会现前。做梦的时候也是这样，一模一样的经堂，今天也能梦到明天也能梦到。前天晚上我做了一个特别奇怪的梦，好像我一个人跟好几个人比赛，大概有三天多的时间，一直在路上跑，当时跑得也是特别快。上师如意宝也讲过，他当时喝一碗茶的时间，在梦中也可以有一辈子。

所以说，现在见到的山河大地以及真正感受的很多法，其实全部是一种稳固的习气显现



[21]。对于这一点一定要通达，否则，对无上大圆满的《普作续》、《胜乘续》，以及无垢光尊者的《七宝藏·胜乘宝藏论》和《法界宝藏论》中所讲的道理也难以理解。

归根结底，假相唯识宗不承认外境单独存在，而且识以相同体验的假立方式也无法获得感受，如此一来，根本没有其他感受的途径了。因此，按照假相唯识的观点来承许，必定会导致所见所闻等全部不存在，正是为了说明这一点，才在这里破斥了对方的观点。

申二、观察相属不合理：

有彼定感受，与识何相联？
本无同体属，亦非彼生属。

行相只要显现在识前就会存在一种感受，那它与有境之间必定存在一种关系，但是假相唯识宗根本不承认行相，那现在所感受的外境与识如何联系呢？

所谓的相属，有同体相属和彼生相属两种。按照你们的观点，一个根本不可能存在的法，

[21] 全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说：按照唯识宗的观点，虽然并不承认真正的外境存在，但暂时来讲，习气稳固而显现的外境是存在的……。任何事物都是自己的习气变现的，仅仅是有些习气稳固，有些习气不稳固而已。



与识之间不可能存在同体相属；而且相不存在的缘故，也就不能说相从识中产生，因此也不是彼生相属。然而，不管任何一个法，只要领受它，就必须与它存在一种关系，否则不可能领受这一法。

实际上，在真正事物的本体上，所谓的相属、相违都是不可能存在的，只不过人们以分别心假立了一种关系而已。麦彭仁波切在《量理宝藏论注疏》中说：同体可以存在，相属是不存在的。比如火和火的热性属于同体，但火与火的热性有没有什么联系呢？真正详细观察，火就是热性、热性就是火，它们本来是一个本体，一个本体的法怎么会自己与自己有联系呢？不可能。彼生相属也是同样，彼生可以有，但相属是没有的。全知在《量理宝藏论注疏》中说：无则不生在外境中是存在的，但无则不生的关系只是我们心的一种假立。因此，所谓的种子产生苗芽，种子和苗芽虽然存在，但这种彼彼所生的关系是人们分别念假立的。

现在所存在的蓝色、白色等各种各样的行相，可以依靠我们的眼识等来感受，这一点任何人也无法泯灭，是不可否认的。这样的一种感受，依靠经部宗和真相唯识宗的观点可以成

立，可是按你们假相唯识宗的观点而言，所谓的蓝色、白色等行相与眼识之间到底有什么联系呢？有联系绝不合理。

为什么这样说呢？你们认为识是存在的，而所见到的白色等行相与石女儿没有差别，这样一来，一者存在一者不存在，存在和不存在之间有没有相属呢？不会存在相属。《定量论》当中也说：从分别念的角度来讲，无实法也是可以有相属的。但是从事物的本体上来说，存在的法和不存在的法之间不可能存在一种相属。如果你们说二者是同体相属，那么，如同行相一样识也应成无有，或者如同识一样行相也必定成为存在。因此，所谓的同体相属根本不合理。

而且，相与识之间也不能成为彼生相属，因为你们的行相是本来不存在的法，不存在的法产生任何果都不合理。如果承许彼生相属就会出现先后次第，由此必定导致同时不具有识等无量无边的过失。前面以俱缘定因进行抉择时，识显现时外境才真实存在，所以，按照唯识宗的观点，行相和识必须同时存在，否则同一个时间当中感受外境根本不合理。以明知因进行抉择也是如此，昨天看见的法，今天只能

成为一种回忆，不是真正现见的法，就像镜子里面正在显现的可以说为影像，但昨天显现的影像能够作为今天镜子的对境吗？不可能。所以说，承许彼生相属也不合理。

实际假相唯识宗并不承认相与识之间彼生相属，因此在这里，只是顺带讲一下以彼生相属的方式不能感受外境的道理，没有必要对此进行详细分析。

然而，假相唯识宗承许行相不存在、识存在这一点，导致相与识之间虽然无有任何关联，却可以领受行相，这一点使得你们自宗的矛盾越来越尖锐，因此奉劝你们还是应该慎重思维自宗观点为好。

下面介绍一下相属和相违。

任何法不舍弃他法、互相具有利益便称之为相属[22]。互相成为能害所害则是相违的法相。外道认为：牦牛的头上具足牛角是具相属；一个盘子中积聚很多法，或者经堂里面积聚很多人，称为集相属。《量理宝藏论》中讲到了外道承许的六种相属[23]，但这些只是别法，所谓总法

[22] 《量理宝藏论》云：何法不舍其他法，即诸相属总法相。

[23] 如枣核依于铜盆般所依与能依的关系，叫做俱有相属。檀香树等无常“别”法依于树的常恒所依“总”的关系是会合相属。所作、无常与声



的边际始终没有办法确定。

具德法称论师认为：任何一个法，都可以包括在一体或他体当中。如果是一本体，就必定是同体相属；假设是他体，就必然是彼生相属。比如经堂和人之间的关系是什么呢？可以说是假立的他体相属。二者虽然不是能生所生的关系，但是人依靠于经堂，因此可以假立为彼生相属，但真正的相属不是这样的。

下面首先讲同体相属。就拿瓶子来说，它的所有部分都是排除自己的违品来安立的，比如排除是常法的反体安立为无常，从遣除非所作的角度说为所作，从遣除无实的侧面称为有实。通过这种遣余的方式排除违品增益的各自部分，通过各自的名称便可以理解。但如果运用其他名称也就很难明白其中的含义，比如说瓶子是无常，无常是从遣除常有的角度来安立的，如果说瓶子是鲜花，也就无法了知瓶子非常有这一意义。无常也好、所作也好、有实法也好，这些法在瓶子的本体上实际都是无二无

音相属等异体法汇集于一个事物上，因此是在一个外境上的聚集相属。依靠不同他体了知他法，就像通过手杖而了解持杖者一样，是差别法相属。灭尽之因与现在之果虽然不会同时存在，但二者的关系需要由取名相联，叫做连结相属。常有的我与其所作的伸屈等无常形态二者之间存在着能作相属。




别的，所谓的无常也就是指所作，所作也就是指有实法，这就是同体相属，如同火和火的热性一样。

当然，这也只是在遣余的分别念前根据分摄不同来说的，实际上，无常、所作、有实法三者之间有没有一根线连在一起呢？根本没有，它们只不过是在分别念和语言面前分开而已。那么，这种联系有没有必要呢？还是有必要的。因为有些人不知道瓶子是无常的，但知道它是所作的，这时我们可以通过不同的推理向他说明：瓶子是无常的，它是所作的缘故，一切所作的法都是无常的、是有实法的本性。

彼生相属，也就是指以因生果的方式相联。因包括对本体直接起作用的近取因与对差别法起作用的俱有因两种，同时应当了解，其他论典中也有六因、四缘等生果的方式。归摄来说，所谓的因完全可以含括在观待因与能生因二者之中，比如瓶子的事相与瓶子的法相，二者即是观待安立的；而种子生果实则可以包括在能生因中。

所以说，一个法如果不存在，另一个法也根本不可能存在。也就是说，假相唯识宗所承许的行相与识之间，不论彼生相属还是同体相



属，都是不合理的。

第七十八课

从假相唯识宗的观点来讲，所谓的外境，不是自己的心也不是除自己心以外的一种法，就像毛发一样是虚妄的。这种说法不合理，前面通过观察，如果这样承许，依靠真正认知和假立认知两种方式都无法感受外境。你们所谓的无相或者如毛发一样的相，既不是自己识的本体，也不是除识以外的法，实际它的存在与否无有任何差别。

这样一种相，与识不能成立同体相属也不能成立为彼生相属。外道当中虽然还有具相属、集相属等很多别法方面的分类，从总的角度却始终无法确定，而佛教法称论师承许，从总的方面全部可以包括在同体相属和彼生相属当中。

前面已经讲了，所谓的相属只是众生分别念安立的，在事物的本体上，不要说中观，因明在名言中抉择实相时也不承认真正实有的相属。比如瓶子的所作和无常，从分别念或语言的角度，可以说在瓶子的本体上是同体相属，但实际上，所作和无常就是瓶子的本体，除此之外，根本无法区分“这是所作、这是无常”。

就像火和火的热性一样，在分别念当中，火就是热性、热性就是火，二者分开说也可以、合在一起说也可以；从真正事物的本体上，除了热性以外找不到火，除了火以外也找不到单独的热性，这就叫做同体相属。

此处的“相属”也就是联系的意思，这样一种联系，从分别念的角度可以安立为相属。但从事物的本质上，麦彭仁波切在《量理宝藏论注疏》中也说了：同体存在，同体的相属不存在；彼生存在，彼生的相属不存在。

前面也讲到了观待因和能生因，任何一个果依靠它的因产生，比如种子产生苗芽，都属于能生因；而父亲和儿子之间，法相和事相之间，或者这边和那边，都是观待因，上述这些统统可以包括在彼生相属当中。

此处《中观庄严论》的颂词当中并没有讲到相违，但是麦彭仁波切说：不管运用任何一种逻辑推理，都必须清楚相属和相违，否则，不论三相推理、二相推理还是五相推理，根本不可能合理运用。下面我们就简单讲述一下相违。

两种事物之间，一者存在时对另一者的存在具有直接损害，这种具有能害所害的法，就

叫做相违。比如说两个人，一个人在的时候另一个就不想来，这就是相违。当然，因明当中也讲了，害者和所害的能力也有大小不同，比如儿子的能力大一点，不让母亲住的话，儿子叫做能害、母亲叫做所害；母亲的能力大一点，不让儿子住，母亲叫做能害、儿子叫做所害。这只是我开玩笑举的一个例子，大家这样理解也是可以的。

有关相违的定义总的应该这样理解，但因明前派也有一些不同观点，比如不并存相违和互绝相违，都有一些不同的定义。总的来讲，所谓的相违就是指具有能害所害的法，《量理宝藏论》和《释量论广释》中都是如此安立的。

相违可以分不并存相违与互绝相违两种。

第一个，什么叫不并存相违呢？两个事物之间不能持续地平衡相伴、并存，就是不并存相违。如同水和火、光明和黑暗，在同一个时间当中不可能并存在一起。不并存相违也有义相违[24]和心相违两种，下面会分别讲到。

所谓的不并存相违就是不能在一起的意思，希望金刚道友之间最好不要出现不并存相

[24] 最初翻译时译为义相违，现在普遍译为境相违。以下统称为境相违。

违。什么叫做金刚道友呢？之所以称为“金刚”，就是乃至菩提果之间始终不可分割的金刚一样，一直做修道上的友伴，就像灯火和灯芯一样。但是，他在的地方我不想去，这种不并存相违，在密乘戒中明显违越了金刚乘的誓言。在学院当中，按照上师法王如意宝的规定，道友之间出现矛盾，超过一个晚上不讲话，肯定会失坏密宗的戒律。如果不忏悔，是不可能长期住在学院的，即使没有被其他人发现，但是非人、护法神等也一定会惩罚你。所以说，金刚道友之间一定要和睦相处，不要出现不并存相违。

按照法称论师的观点，相属可以包括在彼生相属和同体相属当中，而相违应该包括在不并存相违和互绝相违二者中。

所谓的互绝相违，麦彭仁波切在《释量论大疏》和《智者入门》中都是这样说的，一个存在的法与一个不存在的法，此二者互绝相违，比如蓝色与非蓝色。当然，黄色、白色等也可以叫做非蓝，但此处所说的“非蓝”是指蓝色的反体上不存在非蓝色的一种无实法，也就是平时所说的遣余部分，这一无实法与有实法蓝色相违。

在藏传佛教因明的观点上，对于互绝相违的说法，因明前派以及格鲁派的克主杰等人认为：蓝色和黄色也属于互绝相违。他们认为：蓝色肯定不是黄色，黄色肯定不是蓝色，此二者互相已经绝开了、远离了，所以应该称为互绝相违。对此，萨迦班智达说：蓝色和黄色两个他体的法可以叫做互绝，而蓝色与非蓝色，蓝色属于有实法，非蓝色是不存在的，属于无实法，有与无二者完全是相违的。

藏传佛教有关这方面的辩论比较大，真正来讲，麦彭仁波切的解释更相合于法称论师的观点。法称论师的《定量论》以及印度一些论师的《定量论注疏》当中都讲到：互绝相违就像有和无一样。并且讲到了说话与遍知不相违的道理：我可以说话，也可以是量士夫，遍知与说话二者并不相违。但按照你们的观点来讲，说话与遍知已经成为两个侧面，应该是互绝相违了，这种说法肯定不合理。

由这些教证进行论述时，大家应该了知，互绝相违的两个法，必定一个是有实法一个是无实法，而蓝色和黄色只是互绝，并不相违。比如我跟牦牛可以说是互绝，我不是牦牛、牦牛不是我，这是异体的两个法，但我跟牦牛相

不相违呢？不相违。因为牦牛的法相与我的法相不是直接相违，所谓的直接相违，从否定的角度来讲必定是能遍的。

不并存相违也包括外境事物上的境相违，如“光明与黑暗”、“火和水”，一个存在时另一个在这个范围中根本不可能存在；还有在相续上安立的心相违，如“对治的无我智慧和我所的分别执著”，此处不能将其违品安立为无实法。从境相违来讲，一个存在时，另一个如果出现便会将违品摧毁；从心相违来讲，相续中存在我执时，不可能有无我的智慧，一旦无我的智慧产生，从此以后，我执的相续也会彻底断根。有关这方面的道理，在因明里面讲得比较清楚。

互绝相违有直接相违与间接相违两种。直接相违是指两种事物之间正面抵触，比如“常”的反面是“无常”。间接相违的两个法，一者的违品是另一者的能遍，比如“所作”与“常有”，也就是说，所作的违品是“非所作”，而“非所作”是“常有”的能遍。

实际上，所谓相违、相属的名词和道理，在所有推理当中是非常关键的问题，深入透彻地理解二者的含义格外重要，但此处担心文字

过多，只是作了简略叙述而已。

申三、观察因不合理：

无因何以故，成此偶尔生？

具因何以故，摆脱依他起？

假相唯识宗虽然有时候不承认相，但有时却承认一种如毛发一般的相，他们认为这样一种相，并非与识无二无别，也不是真正的外境。这一科判主要观察这种相能否起到真正相的作用，也就是说，这种相具有因还是不具有因？

如果说不具足因，所谓的外境为什么会成为偶尔性产生，而不是长期显现呢？如果具有因，按照唯识宗的观点就必定是依他起，根本不可能摆脱依他起而存在。

我们首先可以问对方：既然你们承认，除心以外存在如毛发般的一种相，那蓝色、黄色等行相到底具不具有因？你们也不必讲说过多的语言，只要选择其中一者来承认即可。

如果对方说如毛发般的行相无有因，那么，现在世间上形形色色的法，因缘不具足时不现，因缘具足时显现，为什么会出现这种情况呢？既然无因，要么恒常存在，要么恒常不存在，出现时而存在时而不存在的情况怎么能合理

呢？有关不合理的道理，在前面遮破常法时已经详细讲述过。

如果承认此行相具有因，依靠外缘产生的缘故，也就成了缘起生的依他起，因此不能承许它是除识以外的他法。怎么可能摆脱依他起呢？肯定不能摆脱。因为唯识宗并不承许除识以外的其他因，只要承认具有因，就必定是自己的识。如果是识，要么是依他起识，要么是遍计执的识，而唯识宗认为遍计的法都是如毛发一般虚假无实的，不可以依靠它产生一种行相，所以此因必定是依他起识。如此一来，你宗的观点与真相唯识宗也就没有差别了。

未二、宣说单单能取相不合理：

设若彼相无，彼识成无相，
如水晶球识，终究无感受。

对方承许所取相不存在、单单能取相存在，这一点也是不合理的。颂词中说：如果外面的行相不存在，取它的识也就不存在相了，你们所承许的如水晶球般的识上无有任何行相的话，也就始终不可能出现感受外境的情况，眼睛见不到色法、耳朵听不到声音，既然如此，这种如水晶球般的识能够起到什么样的作用




呢？根本没有任何作用。

假设毛发一样的行相并非以识的本体存在，那么，你们独一无二、像水晶球一样的识也就无有所取，此自明自知的识应该以无相的方式自己领受自己，这样一来，会出现什么过失呢？我们可以将外境比喻成一种染料，无有染料来染污的有境，也即你宗所许洁净水晶球般孤立自性的识如果存在，应该以现量或者比量得到，但是从来也未得到过的缘故，所谓的领受或感受也成了根本不现实的事情。

有人也许会想：从自证的角度来讲，透明水晶球一样的识，自己感受自己应该可以吧！

实际上，即使自己感受自己也需要一种相，比如水晶球是透明的，那么，它应该有一种透明的相，如果任何相都不存在，又如何感受呢？

眼耳鼻舌身任何一个识，只要它领受了某某对境，就可以将它安立为这一对境的识。比如眼睛见到色法，从领取色法的角度来讲，这是眼识；从领取声音的角度来讲，可以说为耳识。如果眼睛从未见到任何色法，所谓的眼识又是以什么来安立的呢？根本无法安立。

华智仁波切在《现观庄严论·修行次第略说》当中也说：通过因——对境来表示，比如

佛陀完全了知发心等十法，同样，只有见到了对境才可以安立为眼识。所以此处也是讲：没有见过色法，也就无法认定这是眼识。

虽然你们口口声声说“自明自知的识如水晶球一般”，但也只不过是对识本身的一种缘取而已，真正去分析时根本无法安立，为什么呢？只要缘如水晶球一样的心，就必定会出现如水晶球般的相，如果连行相都没有显现，却安立“是此是彼”只不过是立宗罢了。就如同从未见过石女儿子却评论“石女的儿子身色洁白”一样，是绝对不合理的。

因此，假相唯识宗所认为的无相识如果真正存在，就应该可以领受，但是谁都没有领受过的缘故，也就根本没办法安立它存在。因为你们宗派认为行相既不在外也不在内，既然如改色染色般的行相不存在，那如同清澈水晶般无二的识为什么不亲自感受呢？明明感受到了这样的识如同水晶球一样，你为什么却无法确定它呢？应该可以确定。

对方辩驳说：虽然不存在这种行相，也可以有一种领受，就像阳焰等原本无有水的行相，却可以被感受为水一样，因此你们所说的没有相就不能感受这一因是不定的。

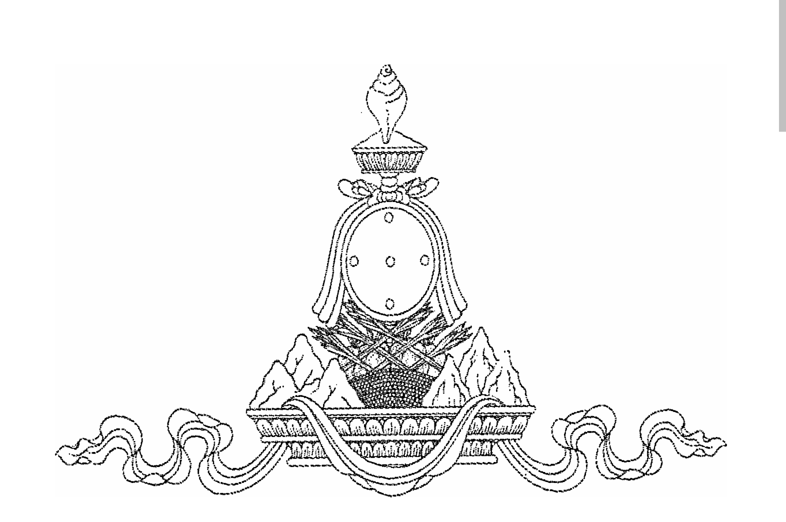
站在中观角度对此回答：对于阳焰等景象可以运用同等理予以观察，水的行相虽然在外界不存在，但在识前如果连它错乱为水的行相也不存在的话，又怎么能感受根本不存在的这一事物呢？不应该感受。所以说，错乱的相应该存在。无论假相唯识宗如何辩驳，错乱的相或者真正的相应该存在，否则根本无法领受外境，这种相与自己的识无二无别，一定要这样承认。

今天所讲的后面这些内容，希望大家详细看一下，这部《中观庄严论释》当中的有些推理还是比较细的。很多人在学习一部法的时候，刚开始都有一种兴奋之感，但是到后面，自己的情绪就会越来越低落。希望大家学习任何一部法，首先对这部法一定要有信心。

尤其麦彭仁波切的这部《中观庄严论释》是所有中观的总说，如果这部法没有通达，《中论》、《入中论》当中的很多推理还是相当困难的。麦彭仁波切在前面也讲了，越有智慧的人对这部论典越会感兴趣的，但是没有智慧或者老年人，可能会觉得这一节课的时间很长，但也不要生起厌烦心，因为你从内容上虽然没有听懂，可是依靠空性法义，自相续千百万劫存

在的障碍全部可以摧毁。

麦彭仁波切在《解义慧剑》当中也说[25]，只要讲法者宣讲的与空性、菩提心有关，不管讲法者如何，大家都应该乐于接受他所讲的法。所以希望大家认认真真地闻思，对每天所讲的道理，不仅在文字上，应该在自己心里面通达，这一点相当重要。



25 《解义慧剑》：是故不依人，而当依正法，由说理成道，解脱说者非。

第七十九课

我们前面已经从真实认知、假立认知、是否具因，以及单单能取存在不合理等几个方面，对假相唯识宗的观点作了遮破。

总的来讲，真相唯识宗的观点在抉择名言的过程中极其深奥并且合理，我们自宗在名言中应该随顺真相唯识宗而承许。黄教的个别大德在名言中以假相唯识宗的观点进行抉择；解释《释量论》非常著名的两大论师——慧自在天、释迦自在天，在名言中主要以真相唯识宗的观点进行抉择；慧源论师[26]和胜法论师则主要跟随假相唯识宗的观点来抉择。所以，圣地印度各个论师在名言中跟随的观点也有所不同。

自宗全知麦彭仁波切抉择名言时，主要跟随真相唯识宗的观点，如果站在假相唯识宗的观点抉择名言，的确存在相当大的困难，而且对上述太过也根本无法解释。格鲁派的大德，甲曹杰、克珠杰之间对名言所持的观点也不相同。汉传佛教虽然对唯识宗比较重视，但从玄奘大师、窥基大师的有些论典来看，对唯识宗在胜义、世俗中的观点进行剖析的论典少之又

26 也有些人说，慧源论师认为因明的究竟意趣应该是中观。

少，而且他们所抉择的论典大多数比较笼统，很难看出他们真正自宗的观点。

但是，我们也不能认为假相唯识宗和真相唯识宗的观点只是藏传佛教的一种分析方法，这种说法肯定不合理。寂天论师的《入菩萨行论·智慧品》以及慧源论师等所作的《入菩萨行论》讲义当中，对假相唯识和真相唯识的观点分析得相当清楚。因此，佛教发源地的印度也应该存在这种分析方法。

也有些论师在解释唯识宗时，将其分为有垢唯识宗、无垢唯识宗两种，也就是从不清净依他起的角度安立为有垢唯识宗；从无垢染的角度，抉择自明自知依他起识是清净的本体，如同水晶一样，叫做无垢唯识宗。然后是荣索班智达的《入大乘论》，我记得上师如意宝 1987 年讲过，后来一直没有时间看，记得在这部论典中将唯识宗分为假相唯识宗、真相唯识宗和无相唯识宗。

上面对唯识宗大概介绍了一下。假相唯识宗认为上述所发出的太过并不合理，于是对这些太过作了一些解释，下面我们站在中观的角度，继续讲破遣过之答复。



午三、破遣过之答复：

若谓迷知此，无论依迷乱，
或由彼力生，彼皆随他转。

假相唯识宗认为自宗不存在上述所说的过失，他们说：外面万事万物全部是毛发一样迷乱的显现，对于这种迷乱显现以迷乱的心来了知是合理的。实际上，不论是将迷乱和迷乱的相合为一体的同体相属，还是将迷乱习气作为因而产生迷乱相的彼生相属，只要存在一种关系，就必定会随清净和不清净的因缘而转，如果是依缘而转，就应该是依他起，你们也就不能说迷乱的行相不是自己的心。

一般在藏传佛教的辩论场所中，如果你说出立宗之后，自己又违越自己的观点，别人就会对你说“擦”。所谓的“擦”，藏文直接翻译是很疼或者完蛋了。杨化群[27]将“擦”翻译成羞耻。

杨化群在入藏求学的过程中特别苦行，一

[27] 杨化群（1922-1995）：现代藏传因明学家。四川省峨眉县人。曾在拉萨色拉寺学习藏语文和因明学等。1978 年到成都参加《藏汉大辞典》的修订工作。1988 年 10 月完成了专著《藏传因明学》的撰写，并于 1990 年由西藏人民出版社出版。后又主编《西藏宗教史》一书，并参与《宗教词典》一书的编撰。

开始也是学习怎样揉糌粑、熬茶、捡牛粪，生活非常艰苦。1937 年，在法尊法师创立的汉藏教理院，跟随太虚、法尊等高僧学习藏文、因明等。后来他去藏地时，法尊法师也是语重心长地一再叮嘱：西藏是我国的西南边疆，现在还保存着不少从印度输入的有学术价值的典籍，也有不少品学皆优的喇嘛老师，你要刻苦学习汉地还没有翻译过来的因明，这对我们汉传佛教当中的因明学具有较大的补缺作用。后来他在因明学方面的确作出了很大贡献，但从见解上好像更加偏重于学术方面。

前面对假相唯识宗发出太过：所谓的迷乱显现如果不是自己的心，却说是随缘而转的话，那除依他起以外还有什么行相呢？根本不可能有。

当我们明确指出相不存在则见闻觉知不合理时，假相唯识宗的诸位论师承许说：虽然行相不存在，也不会出现识无法领受外境的过失，因为依靠错乱心的习气成熟以后，可以显现各种各样的行相，这些行相就如同毛发一样，全部是一种迷乱相。他们举了一个例子来说明自宗观点，比如患黄胆病者明明知道海螺并非黄色，却以胆病的习气扰乱，在自相续面前显现



了金黄色的海螺行相，这就是由迷乱习气引发的一种迷乱相。

也就是说，假相唯识宗认为：首先以迷乱的习气引发迷乱，随之才会出现黄色海螺等迷乱的现象；或者说，以迷乱的因——习气才导致了迷乱的果，也即迷乱相。因此，不会出现名言中见闻觉知不合理的过失。

下面继续驳斥这种观点。无论你们所说的行相是以同体相属的方式依赖于迷乱，还是借助迷乱的威力产生的彼生相属，只要存在关系，这一行相就已经变成随他转或者依他起了。

所谓的迷乱实际可以分为两种，也即迷乱之因的习气与迷乱产生的行相之果。因习气与行相二者并非同体相属，因为习气是还未产生果的法，如同灰色的种子，既然它正处于未成熟的阶段，由它来感受或显现外境也就不合理。果迷乱与行相并非彼生相属，因为会出现行相与迷乱非同时的过失，比如黄色海螺，黄色的相与黄色应该同时存在，不可能黄色在前一分钟存在，后一分钟才出现黄色的相，但实际上，除黄色的相以外找不到黄色，除黄色以外也找不到黄色的相。

这种观察还是很重要的，如果这一点没有



懂，下面的观察也会很困难。

所以，我们可以问假相唯识宗：你们所承认的迷乱相到底是指因的迷乱相还是果的迷乱相？不管是哪一个，此二者之间到底是同体相属还是彼生相属？如果说并非二者中的任何一者，那么，所谓的行相由迷乱中出现也就成了无稽之谈。

可见，如果是由迷乱所牵而显现了行相，此行相与习气必定是彼生相属，而与迷乱则是同体相属。比如黄色的海螺，如果承许它是迷乱外力而显现，那么，迷乱的因——习气与黄色海螺应该是彼生相属，因为黄色海螺依靠迷乱因产生的缘故；迷乱的果——黄色的相和黄色应该是同体相属。不论黄色的海螺还是柱子、瓶子，只要承许它们是由迷乱牵引而显现的，就必须承认上述两种关系。为什么呢？因为由迷乱而显现的话，习气作为迷乱的因，与行相之间存在因果关系，所以是彼生相属；而迷乱与迷乱的相不可分割，所以是同体相属。

只要存在这种关系，所谓的行相就已经成了随他转，由于随着因缘来转，或者说随着它同体相属的法迷乱而转，这样一来，就已经成了依他起。因为唯识宗所谓的依他起，轮回五




蕴的不清净因缘聚合即是不清净依他起，清净刹土的一切显现则是清净依他起，无论不清净依他起还是清净依他起，都是因缘聚合的一种显现。

所以说，你宗所谓“迷知”的说法根本无法实现，如果可以实现，相与识之间必定存在一种关联，但是你们不承认外境行相，比如黄色海螺的行相不存在，相识之间也就不承认任何联系，那么，以迷乱了知迷乱的相也是根本无法办到的。就好像石女儿的色彩一样，柱子的相也与之相同，全部都是从未见过的法，识与相之间没有任何联系。

我们再再讲过：识是从了知外境的角度安立的，如果未了知外境相，眼识、鼻识、耳识等任何一个识都无法安立。既然如此，所谓的相和识一点关系都不存在的话，那么，“见到石女的儿子”、“见到虚空”与“任何法都没有见到”也就成了同一种概念。

因此，你们虽然想依靠迷乱来了知外境迷乱的显现，实际却完全不能解释自己所承许的观点。

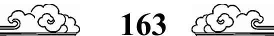
还有一些比喻，比如很远的地方放着的小东西，依靠某种迷乱因可以见为很大等等，这



些迷乱因在外境中其实不可能存在。你不能说外境中根本不存在这种相，全部是自己心识的一种错乱，因为依靠能取的一种错乱因，显现成外境，这就是所谓的所取相。这种所取相必须承认，因为外境中本来很小的法变大或者坐车时旁边的山河向后奔驰，这些都是一种错乱的相。

这种错乱的相，实际都是与心无二无别的所取相，此所取相如果不存在，也就不会以识来见到。既然没有见到，又怎么能说错或者不错呢？比如眼睛闭着的时候见不到二月等现象，那所谓“两个月亮是根识的错乱，一个月亮是真正现量的对境”这种说法会不会有呢？肯定没有。由于二月的相不合理，所以我们将其断定为非量；一个月亮的相很合理，故而将它断定是正量。也就是说，能取上出现了这种相，在名言中才会对其断定正量或非量，如果任何相都没有，又如何辨别呢？根本无法辨别。

此外，与假相唯识宗观点基本相同的善护阿阇黎说：识原本是一种明觉的法，由于习气在中间扰乱，才令其感受到外面的蓝色等行相。虽然以分别念认定为蓝色等外境，实际却并不存在蓝色的法相，只是愚昧的人们以习气错乱

后，于外境相的末尾分别执著为外境而已。意思就是说，外境上根本没有相，只不过是能取识的蓝色相以习气作怪变成了外境的相。这种说法似乎与真相唯识宗有一点相同，实际却并不相同，他认为外境中根本无有相，只是以能取的分别心执著为“相”而已，其实也是未分析分别和无分别的差别所导致，因此所说的观点并不合理。

下面首先分析一下善护论师的观点。善护论师等认为外境当中不存在蓝色等行相[28]，它们唯一是能取之相而非所缘之相，因此，凡夫的现量识并不是被所缘境蓝色等改变的，所以不会失毁“无相之识是一”的观点。也就是说，他们认为外境中虽然没有相，但能取有相的缘故，不会出现对无相派所发出的过失。

对于这种观点，麦彭仁波切是怎样驳斥的呢？实际上，不管分别还是无分别，只要取蓝色等行相，心目中必然会存在对境，那一对境如果在外境上不存在、在心识上也未以所取的方式存在，那么，以真正认知或假立认知的任一方式都不可能感受这一对境。对于受迷乱牵

[28] 这一点与假相唯识宗相同。

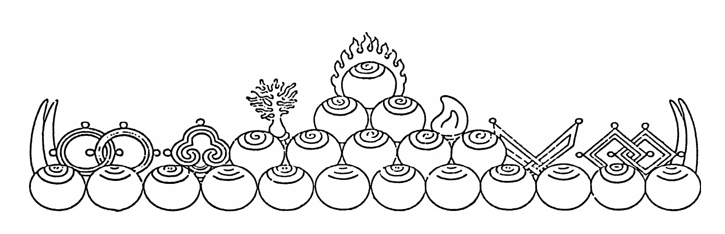





制而显现的这一说法，通过习气和习气所产生的迷乱果之间是否具有同体相属、彼生相属的关系来分析，就完全可以推翻。

此处，善护论师与假相唯识宗论师在表达的方式上虽然有些差别，假相唯识宗认为如同毛发般的行相不是心，善护论师认为蓝色行相是凡夫心的一种错乱，但通过上述分析，只要是无相的观点就根本不可能合理。

在《释量论》的讲义当中，我们对承许无相的宗派发出诸多过失时，对方认为不会出现这些过失，并且以梦境和总相的比喻来说明蓝色显现在外境中不存在。这时我们说这种观点是不定的，对此，他们回答说：虽然行相不存在，但以迷乱所牵而显现为行相。对方所给予的这一答复，依靠上述理证方式可以全盘否定，这一点务必要清楚。







第八十课

另有些人认为：在不清净依他起的阶段，正是处于轮回流转的时候，识显现的种种山河大地等不同境相全部是虚妄不实的，而在诸佛菩萨的清净阶段，自己独一无二的识已经清净，所显现的即是其本来自性。为此，对于前面所说破实有一识存在的各种推理方法，他们认为并不合理。为什么呢？现在不清净识所显现的各种相实际都是假的，到清净阶段时，识的本来面目便会出现，所以破唯一识的推理具有不决定的过失。

前面讲到，一切万法在胜义中无有自性，远离一体他体之故。对于远离一体的推理，对方产生了怀疑，认为这种推理不能成立，因为清净和不清净阶段的心识独一无二地存在，它是一种成实的法。

你们这种说法是不对的。在清净阶段，假设现在万事万物的境相存在一种消失的可能性，当然也会出现如你们所说的这种情况。实际上，在清净阶段，迷乱的习气或者迷乱的果虽然荡然无存，但是所有的行相不可能化为乌有。原因是什么呢？迷乱与外境行相二者，如

果存在一种同体或者彼生的关系，那么，到了清净阶段，一切习气全部断除的缘故，外境行相也可以说全部消失。但是，你们承许在因地时并不存在任何行相，它与迷乱及其习气也就不存在任何关系，因此，即使到了佛地，所谓的行相与它的迷乱也是毫不相干，就像以马匹不存在无法证明黄牛一定会消失一样。

马与牛之间既不是彼生相属也不是同体相属，所谓的马不存在，对黄牛来讲无利无害。同样的道理，清净阶段虽然不存在习气和迷乱，但它与外境的各种行相毫无关系的缘故，也就根本不能说明行相全部都会消失。

另外，认为不清净阶段的识绝对虚妄，清净阶段各式各样的行相全部化为乌有，成实唯一的识必定存在的说法也不合理。倘若如此，前所未有的实有之识到底是从哪里产生的呢？你们既然承许不清净阶段是一种虚妄的识，因此它肯定不是从这一虚妄的识中产生。

按照大乘和小乘的观点来讲，以世俗的心作为因，最后到佛地或者一地菩萨时也会产生清净的智慧。有关这方面，《释量论》中也说：遍知佛陀的智慧也是无常的，因为是以前一刹那心产生的缘故。



但此处对方所说的是一种成实的识，而《释量论》中并不承认遍知的智慧是一种成实法，因此在这方面，二者还是存在一些差别。

其实按照麦彭仁波切的观点，在广大法门五道十地的安立方面，唯识宗与中观宗没有什么差别。因此，不论唯识宗还是中观宗都承许，依靠世俗菩提心可以生起胜义菩提心，依靠这样的胜义菩提心，最后在十地末位的时候可以在自相续中生起圆满的无漏智慧。

麦彭仁波切在《现观庄严论注疏》当中说：法界无有任何垢染，但众生对法界不认识的缘故，其相续中具有一种迷乱的显现，此迷乱何时得以清净，凡夫众生的障碍也就得以清净。然而，所谓的障碍清净，不能认为是法界的障碍清净，因为法界属于无为法，凡夫众生的障碍是有为法，二者不能互为作用。实际上，只不过是众生对法界不认识导致迷惑重重，当迷惑过后，障碍得以清净，称之为认识法界，而法界的本来面目从来未增也未减。

既然依靠现在的世俗菩提心可以产生一种无漏的智慧，那是不是虚妄的法产生了一个真实的心呢？会不会出现过失呢？

没有过失。因为此处对方承认一个成实的





心，而我们并不承认一个真正实有的心存在。

由于对方承认不清净阶段的识是虚妄的，因此它不可能具备产生实有法的能力；如果具足这种能力，这一识也就不能称为虚妄了。如果说有能力还不是实有，那么所产生的成实之心也就不能成为真正实有了。

你们所许清净阶段的成实之识，由于因是虚妄的缘故，依靠此因不可能产生，但是它也并非无因之法，否则，由于无因，便会出现恒时存在或恒时不存在的过失。而且，那一识在清净阶段才突然成立或者自然而然成立的话，那么破斥自在天常物等前后无差别的理证，对于你们这种观点也同样具有妨害。

如果对方承认：这一成实之识并不是由虚妄的心中产生，也不是无因无缘或自然而然产生，而是由前刹那的力量中产生的。

这种说法也不合理。我们可以问：前一刹那心与后一刹那成实的心在同一时间当中是否存在？如果在同一个时间当中存在，成实之心未产生之前，由于无因而不具备产生的能力；当自己形成之后力所能及之时，果已经形成，因此，任何一种因果关系都不可能在同一时间当中安立。

在《俱舍论》当中，从假立的角度，在同一个时间当中可以安立好几重因果关系。但这只不过是对它的产生不起障碍或者心和心所同时产生的角度来说，实际上，在因明和中观当中，真正能生所生的因果根本不能安立。

如果说：二者并非同时，而是前后时间各自分开。对于承许因果成实的观点而言，这种说法也不合理，因为无论被其他时间中断、未中断，都不会从任何法中产生。

大家应该清楚，这里最关键要破的是什么呢？对方认为：在清净阶段有一个实有的心，而此心在不清净阶段并不存在。我们现在就来寻找清净阶段这一实有心的来源：这一实有心与前面刹那的心同时存在不合理，上述已经说明了这一道理。那么，这一因果关系次第存在合不合理呢？也不合理。因和果之间如果被其他时间中断，也就是说，真实的心还未产生时，虚妄的心已经灭了，那么，因灭之后应该存在一个灭法。

在灭法存不存在这一问题上，后译派与前译派之间出现了很大的争论。但这些争论只不过是高僧大德们通过理证智慧，在众生面前显示的一种游舞而已，真正来讲并没有任何矛盾

之处。实际上，宗喀巴大师、麦彭仁波切已经完全通达了中观的究竟实义，只是为了打开后学者的思路，才以方便法示现了各种各样的辩论。所以应该了知，持执各教各派观点圆融无违这种观点很重要，无论汉传佛教、南传佛教，都是大慈大悲佛陀摄受众生的方便法门，大家在修持这一个法门的时候，不能舍弃其他法门，也不能诽谤其他法门。当然，以理观察时，凭借智慧进行推测，这也是因明和中观当中允许的。

如果对方承许中断，因未灭就不可能中断的缘故，这种情况显然不能成立。如果说：从因已灭亡的唯一灭法中产生，这也同样不应理。因为第一刹那因已经灭完了，第二刹那从中间的灭法中再产生果，会出现成实的果从无实法中产生的过失。

当然，宗喀巴大师和有些论师说：灭法应该是有实法。但是，这种有实法并不是《中论》所讲的有实法和无实法中的有实法，实际上，它只是无实法假立为有实法而已，并不是真正的有实法。很多论师是这样解释的。

麦彭仁波切在很多论典中说：灭法存在不合理。单单从种子和芽来说，种子已经灭完的

时候，是不是存在一种物质呢？对方既然说有一个有实法存在，应该承认它是一种物质。既然它是一种物质，就属于有漏法，可以包括在五蕴当中，由于对方肯定不会承认它为心识，那么，这种灭法是不是一种色法？实际上，种子已经灭完了，果还没有产生，这样一种三品物体的色法是很难成立的，当然，是不是其他的声音、味道呢？对方也不可能承认。

此处说，果不应该从因当中产生，但如果从灭法的无实法中产生，也就与无因中产生无有任何差别了，这样一来，从虚空和石女的儿子中也应该产生果，有这个过失。

麦彭仁波切说，由于因灭尽就不复存在，而不存在的法不具有任何产生果的能力。如果灭法不具有无实的法相，并且可以产生果，又怎么能成为灭法呢？显然已经成了未灭法了。

假设如有些论师所说：灭法是有实法。那么，木柴的灭法是不是有实法呢？如果是，除木柴以外的灭法不可能存在，因此应该是木柴的灭法。既然是木柴的灭法，木柴现在为什么不存在呢？因为木柴灭法的有实法还存在之故。麦彭仁波切在其他论典中也说：乘骑的马匹已经死了，还应该可以骑马；粮食已经吃完

了，人也不会饿死，因为它们的灭法存在之故。

因此，应该承许灭法为无实法，除了灭法以外的法安立为无实法的理由根本找不到。比如柱子已经烧完了，它已经不存在了，成为了无实法，但如果它还没有灭，还是有实法，那现在的所有事物都不可能出现毁灭的情况了，因为有实法的相续一直没有断，应该成为恒时存在了。

如果你说：因没有灭，是有实法的缘故。这样一来，果也不应该产生，果的相续也将由此中断，任何人都无法见到；而且，灭法本身也成了非由因生的有实法……会出现非常多的过失。



所以，什么叫做灭法呢？因已经灭完了，果还没有产生，对于这一点，以分别念安立为灭法，所谓的灭法自本体丝毫也不存在有实法的部分。这就是最究竟的观点。

如果说灭法存在，虚空、石女的儿子、龟毛、兔角等所有无实法，在整个所知万法当中也就不可能有了，所有的无实法全部已经“解放”了，这样的话，石女的儿子不会“下岗”了，他已经找到了一份工作，他的父母相当高兴……

实际上，仅仅是遮遣有实的这一分，将瓶子不存在的部分假立为无实而已，除此之外，所谓的无实法绝不会单独存在。倘若你说灭法不是无实法而是有实法的话，一切破立[29]、有无的概念也就不复存在了，“瓶子有、瓶子没有”、“断除烦恼、产生智慧”等，所有对立的法全部都不会有了。这样一来，世间上形形色色的万法，名言中的取舍、安立也会全部被抹杀。但是，哪一个人有能力将整个世间所有的概念、心识全部烧光呢？根本没有。因此，应该承许灭法为无实法，所谓的无实法也只是将不存在的部分安立了这一名称而已。

麦彭仁波切在很多论典中以教证理证说明：名言当中，应该承认阿赖耶和自证存在。但是，个别论师对名言中应该存在的阿赖耶和自证不承认，对根本不可能存在的灭法却承认为实有，这种承许到底对你们的宗派起到什么样的作用？在显现上，麦彭仁波切也是宣说了很多破立的观点。

名言当中，自证和阿赖耶应该要承认，这一点不承认的话，很多问题都没办法安立。而

[29] 从无实法方面破、从有实法方面立。

所谓的灭法不应该承认为实有的法，不然，石女的儿子、虚空中的鲜花也应该承认为实有……如此一来，有实法和无实法之间的差别也就根本无法区分，前面所说的心相违在众生相续中也没办法安立，外境中光明存在、黑暗不存在等很多破立概念也已经完全混乱了。

可见，所谓的灭法只不过是灭尽因的无遮分，它本身与石女儿没有任何差别，根本不具备任何功用。因此，你们不论说是从灭法中产生或者不是从灭法中产生，只要中间间断而产生就不合理，这一点，与因果不接触产生则不合理的道理完全相同。

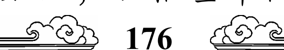
因和果之间，真正去观察时根本得不到，即使中间出现一千个灭法还是无法作为因和果之间的连接。麦彭仁波切在两个辩论书当中也说：种子灭了之后，如果中间存在一个灭法作为因和果之间的连接，那么，灭法与果之间是如何连接的？果产生后，前面的灭法是否灭？没有灭的话，灭法已经变成果法了，它们两个成为一体不合理，因此前面的灭法应该灭。那么，前面的灭法灭了以后，中间是否还需要一个灭法？到最后，灭法已经遍满虚空，会有这个过失。

全知果仁巴大师在《入中论·遣除邪见论》中，也是对灭法承认为实有的观点极其不满，并且发出了很多强有力的太过。也就是说，以灭法作为因和果之间的连接没有任何必要，因为在详细观察时，因和果根本不可能成立；只不过因缘聚合、未经观察的时候，因和果无欺存在，这一点就是因果的安立。

如果对方又说：因果之间没有被其他时间中断。那么，因和果也就成了同时，因为所谓的同时就是指前刹那与后刹那未被时间隔断，既然片刻也没有间隔，显然已经成为一体——因就是果、果就是因。这样的话，农民不需要种种子，现在有因的缘故，果也在它的上面存在；而且，一天有 24 小时，每一个小时有 60 分钟，但是，从 1 分到 60 分之间没有间断的话，1 秒钟也成了一小时、一天、一年，如此类推，一个大劫也变成一刹那了。如果承许因果之间未中断，这种过失就很难避免。

有人提出这样的疑问：因和果之间，被时间中断或者未中断既然都不合理，那么，世俗当中的因果——善有善报、恶有恶报或者种子产生苗芽，是不是也不合理呢？

事实并非如此，世俗当中因果毫厘不爽，





因果之间的概念也可以如是安立。但是，如果详细观察，因和果之间根本经不起观察，世俗中安立的因果如果经得起分析，就已经变成了胜义。为什么称为世俗呢？世俗就是“虚假”的意思，在虚幻的境界中，怎么会有经得起理证观察的法呢？根本不会有。所以，《中论》当中乃至涅槃之间的所有万法全部进行剖析，最后丝毫也不剩下的原因就在这里。

就如同梦中遇到恐怖现象时，可以用它的对治方法来遣除一样，在三界轮回的迷网当中，依靠无我智慧断除轮回的痛苦也是合情合理的。然而，从最究竟的实相角度而言，一切都是不存在的。

由此可见，在世俗中没有必要观察与破斥因果。如果认为：世俗中因果也不成立，可以自由自在地造业。这样的话，你也必定会受到因果的束缚……

这以上，按照嘎玛拉西拉论师《难释》中所说的意义，通过简单明了的词句作了归纳阐述。




第八十一课

麦彭仁波切在前面已经按照莲花戒论师《难释》所讲的道理作了一些归纳：假相唯识宗所谓毛发般的相，以依他起的心识产生还是不产生？对这一点进行观察，实际与因果之间接触、不接触都不产生的道理相同，胜义中根本不存在一种经得起观察的堪忍法。

这样一来，有人说：如果因果不是从接触或不接触中产生，安立因与果不就成了无有意义吗？除了接触和不接触以外，世界上没有能够安立因和果的方法了。

前面已经讲了，如果接触，因和果应该同时存在。如果不接触，也是通过中间中断和不中断两个方面进行观察，承许中断的话，灭法已经成了有实法，不合理；承许没有中断的话，因已经变成常有了，因为在果的阶段因未中断的缘故。讲过这些道理之后，难免有人心中产生疑问：接触不接触既然都不合理，是不是因和果就没有意义了？

对此回答说：不会成为无有意义。

外道以及个别小乘论师认为因果二者是成实的，甚至对唯识宗的某些观点详细分析，他

们认为一切都由依他起心识产生，而依他起心识实有存在，即使通过胜义智慧观察也是不能破灭的一种实有法，以此作为因，可以产生如毛发般的行相。当然，唯识宗自己肯定不会承认这一点，但是通过推理，他们也不得不承认自己间接承认了因果成实。

对于上述成立因果为实有的宗派来讲，必须通过理证分析才能建立自己的观点。因和果如果真正是成实的，因和果之间必定会接触或不接触，或者二者中断还是未中断，除这两种情况以外，再不可能有其他边，所以必须以二者其中之一的方式来产生。如果离开了这两种情况，也就不会再有其他因生果的方式，如此一来，对方不得不承认，灰色的种子不会产生绿色的芽，由此导致世间上各种因果的安立全部成了非理。

但是，对于随教唯识宗、中观自续派和中观应成派等不承认因果成实的宗派而言，就像《入中论》、《中论注疏》中所讲的：因和果不会堕入常边也不会堕入断边，名言中的因果安立，只要依靠无因不生这一有实法的规律就可以了，根本不必承认接触未接触的任何一种情况。无因不生的推理，在名言中可以说是一种

缘起或者因缘聚合，因缘未聚合时，果根本不可能产生；一旦因缘聚合，果一定会产生。对于种子和芽之间，没必要进行接触不接触、中断不中断等观察，即使观察也始终得不出任何结论。为什么呢？因和果本来就是世俗的法，一切世俗之法都是假的，终究不可能变成真实。所以，对于因和果不承认实有的宗派来讲，因果的安立极其合理。

我想大多数道友闻思了一些大的论典以后，对于一些小的问题、简单的道理自然而然会精通。因此，我们每天分析中观的观点、唯识的观点，有人也许会想：天天这样分析，到底对我的相续有没有帮助啊？实际上，不一定专门针对你自己的想法，只是每天学习这方面的推理、因果方面的道理，自相续中对佛教不了知的很多教义，自然而然就会明白了。一般刚趋入佛门的时候，很多问题都不懂，什么事情都想问，心里面全部都是疑团，但是，闻思了这些大论典以后，很多问题就已经直接有答案了。

所以，有些刚学佛或者没有接受过系统佛教教育的人，始终都是认为：到底对我有没有帮助？对我有没有利益啊？这是一种多余的担

心。大家现在这种听闻佛法的机会非常难得，一定要珍惜！一旦失去了这种机会，自己就会发现：那个时候真是有福报，那个时候的心情多么快乐！可是我当时为什么没有好好珍惜？有可能会非常遗憾的。

当然，有时候身体特别不好，很可能会直接影响到自己的闻思，这也情有可原。除此以外，我们现在已经放弃了自己的家庭、工作等所有事情，正在闻思修行最有意义的大乘佛法，希望大家不要再胡思乱想、整天觉得没有意义，或者始终都是愁眉苦脸的，这样不太好。

以前上师如意宝刚开始给我们讲《中观庄严论释》的时候，当时我也是一窍不通，很多问题根本听不懂，上师座下的几个老堪布提出问题，我都觉得：这些人好厉害哦，问得出那么尖锐的问题！后来才逐渐对中观稍微有了一点点认识。

所以，现在不管怎么样，我们这种闻思的机会十分难得，你们每个人也不需要付出什么，只要认认真真听完这一堂课，除此之外什么都不用管。我觉得这种生活应该是一种非常快乐的状态，为什么这样讲呢？在上师如意宝的加持下，你们每个人只是简单地生活起居，平时

除了闻思修行没有其他什么事情，这种生活应该是很自在、很潇洒、很快乐的状态。但是，有些人可能是业力现前，认为每天听课好累啊、好痛苦啊，极少数的人可能会有这种状况。其实对大乘佛法的闻思，每个人究竟有多少年的缘分也很难说。从每个人的经历来观察，不管是高僧大德还是普通僧人，真正能够安下心来闻思一二十年的，恐怕很难得到这样的机会。

大家现在正在这里闻思的时候，其他乱七八糟的很多事情应该暂时放下来，把自己的全部精力放在这上面，这样的话，心才能够专注。世间上的很多人，认为获得国王、总统的地位非常值得羡慕，但真正来讲，与每天听受大乘佛法的福报和缘分相比较，世间的地位根本没什么了不起！

世间上有句话说：当局者迷。有时候稍微没有提醒的话，很多人到了一定的时候也许后悔莫及。现在你们可能认为天气、生活上很艰苦，因为轮回就是苦海，不可能每天都是特别开心，但总的来讲，大家一定要珍惜一生当中最有意义的这段时间。尤其是对中观的闻思，大家千万不要想：这些毫无意义，与我无关。实际上，通过对其他宗派观点的破析，我们相

续中的很多邪知邪见逐渐逐渐会被摧毁。佛经中讲说：摧毁烦恼的方式，有直接间接、明显不明显等很多种。通过闻思断除增益不一定会马上出现感应，烦恼分别念一下子都断除了，不是这样的。所以，大家现在能够听闻有意义的佛法，心应该专注思维，这是极为重要的。

对于不承认因果成实的宗派来说，通过无则不生这种自然规律安立因果非常合理。虽然没有承认接触、不接触等，也不会造成因果非理的局面，反而更能证明名言中的因果极富合理性。这一点并不是口头上说说而已，在《七十空性论》、《定解宝灯论》等论典中已经讲得非常清楚，大家应该在心里生起定解。

关于这一点，在下文讲世俗"依自前前因……[30]"这一颂词时会详细叙述。

以上对于假相唯识宗进行遮破的理证智慧极其具有说服力，不论从因果方面还是从相违相属观察，这种推理都是相当尖锐的。如果你们承认自己是假相唯识宗，对这些问题必须给予答复，否则很难安立你们的自宗。上述遮破的理证蕴含着很多要点，比如万法唯是自己的

[30] 未观察似喜，依自前前因，如是而出生，后后之果也。

心所造，一切如毛发般的外境只不过是习气的迷乱显现而已。这些道理，对中观宗、唯识宗等大乘总的教法来说，具有极其深奥的要诀。

大家对于上述所讲的道理，如果只是口头上或者字面上过一下，恐怕很难真正领会其中的内涵。我也对你们说过，道友之间互相提问的时候尽量不要用"我的想法"，应该看看麦彭仁波切运用了哪些理证，麦彭仁波切的这些理证是相当尖锐的，你们在辩论的过程中应该尽量用上。这样的理证智慧，如果真正能自己深深地领会，那么，对唯识宗甚深的教义也就完全了如指掌了，这样一来，对中观所说的名言中如梦如幻的因果、六识见六境等要诀也会完全通达。

对于中观、唯识二派来说，上面所讲到的驳斥假相唯识宗、建立真相唯识宗的观点，具有非常重要的意义。为什么呢？想要通达中观的意义，就必须按照唯识宗所讲的那样，名言中万法唯心造。尤其讲到最究竟的教义时，胜义中暂时一切法都不成立，究竟来讲远离一切戏论，要通达这些道理，首先必须运用唯识宗的观点驳斥对万法的实执心，从而建立万法唯心，最后通过各种观察了达远离一切戏论的道





理。所以说，学习中观和唯识的时候，上面这些教言是不可缺少的，再也没有比这更重要的了。

大家应该观察一下自己的内心，是不是真的觉得很重要？如果在自己心里的确生起了一些定解，说明你不仅字面上，而是在意义上已经有所领会。但是，麦彭仁波切虽然说对学习唯识和中观的人很重要，可是你觉得“这个重不重要倒是无所谓，晚上有电才是最重要的”，如果这样想，说明学习还没有究竟。所以大家一定要经常观察自己的心。

下面讲实有多体不可能存在的道理。

壬二、建立离实多：

分析何实法，某法无一性，
何法一非有，彼亦无多体。

对任何一种实有法进行分析时，不论外道还是内道有实宗所承认的法，都不存在一个实体的自性，任何一法如果不存在“一”的本体，也就不可能有“多”的本体。因为“多”是在“一”的基础上才能建立的，已经将“一”抉择为无实之后，所谓的“多”也不可能存在。

自宗佛教当中，随理唯识以下的经部、有

部，以及论议五派为主的外道宗派，他们经常认为存在实体的一法，但是，对于他们所许的常、无常、遍、不遍、微尘、粗法、能知、所知等任何有实法进行分析时，根本不能成立所谓的“唯一”。从未经观察的侧面，似乎显现为一体的如水泡般的一切有实法中，真正能承受离一多因之推理的法，极微尘许也不存在。

此处，麦彭仁波切将离一多因的推理比喻成十万金刚山，而将一切有实法比喻成水泡，在水泡上即使放一个小小的东西也会马上破裂，如水泡般的一切法，又怎么可能承受得起比十万金刚山还重的理证观察呢？

所谓的离一多因，本来是观察事物本体的一种推理，但实际上，对万法的果、因等也可以推理，因此，有些论师认为它是对整个诸法进行观察的一种推理。当然，以前上师如意宝也说过：对任何法进行剖析时，只剖析到一定位置并不是佛教的特点。佛教的特点是什么呢？通过离一多因来观察，最后一个法也得不到，将一切法都抉择为空性。反过来说，对自己的心进行推测时，众生相续中如须弥山般的邪见最后也会全部摧毁无余，比如认为实有的“我”存在，但对“我”进行剖析之后，所谓

的人我、法我根本不可能存在。同样，对于我们无始以来就执著为存在的柱子进行观察，实际根本不可能存在，全部是远离一切戏论的空性。对于这样的空性继续串习，最后将轮回苦海中所有的常、乐、我、净的颠倒执著全部推翻，便可以获得解脱，这就是佛教的特点。

现在的物理学家或者个别论师，有的通过仪器的方式观察，有的通过自己的理念智慧进行剖析，最后将这些法分析成原子、分子一直到最细微的夸克等，这时他们或者说什么都不存在，或者说有一个最细小的法。他们是不是真正通达了佛教的空性呢？不是的，这只不过是通过分别念观察得出一个结论，从实际修证中，并没有真正证悟万法空性的道理。

佛教已经完全超胜了现在世间学人的境界，现在世间上通过分别念观察得出来的结论，与佛教的境界相比较根本不值一提。这一点并不是我们自吹自擂，而是通过很多理证可以证明的。

甲曹杰的《中观庄严论注释》中说：一和多可以包括在互绝相违中的直接相违当中。任何一种法，既然不存在“一”，所谓的“多”也就根本不能成立，因为多体必须由一体来组合，

怎么会存在无有“一”的“多”呢？就好像无树不成林一样。

关于这一点，麦彭仁波切在下面引用《楞伽经》的教证作了说明。现在藏文的《楞伽经》实际全部是由汉文翻译过来的[31]，这是释迦牟尼佛在楞伽山宣说的一部重要经典，它与《解深密经》被称为大乘总的经典。其中既讲了唯识宗也讲了中观宗，最后承认究竟三乘。而《涅槃经》、《宝积经》、《月灯经》等经典当中主要讲到中观最殊胜的道理，最后承认究竟一乘。

下面麦彭仁波切引用《楞伽经》的教证，说明首先必须承认万法唯心，到最后，唯识宗的究竟观点也与中观宗一样是远离一切戏论的。

《楞伽经》中说：“若以心剖析，本性无所取，故彼等无说，本性亦称无。”通过智慧进行观察，一切万法的本性无有丝毫所得，可以言

[31] 《楞伽经》，全名《楞伽阿跋多罗宝经》。是大乘佛法中综合了虚妄唯识系及真常唯心系之重要经典，亦即说明唯心、如来藏及阿赖耶识之教义。属于如来藏学派，与《解深密经》同为论述唯识思想的重要经典。藏地流通的《楞伽经》均转译自汉文。一名《入楞伽经》，北魏时代菩提流支译成汉语，共九卷二十八品，后由郭法成（藏族译师）译成藏文；一名《楞伽阿跋多罗宝经》，刘宋时代求那跋陀罗由梵文译成汉文，名《一切佛语心品》，共八卷，后由郭法成译成藏文，并将汉族轨范师万希（音译）之注释亦译为藏文。



说的是此是彼也不存在，既然无有可言说之法，能够真实以意缘取的本性也就不可能有。又云：“若以心剖析，无有依他起，遍计圆成实，以心岂安立？”在胜义中观察时，实有的依他起和无实有如毛发般的遍计法根本不可能存在，到最后，遍计法和依他起都不成立的圆成实也不能成立，既然全部无有，又怎么会在你的心识面前安立呢？根本不能安立。

经中又说：“无性无有识，无实无普基，如尸愚寻思，劣者立此等。”此处“普基”指的是阿赖耶。外境色声香味触以及执著它们的种种识根本没有，一切万法所依赖的阿赖耶也是没有的，可是，一些没有智慧灵魂的如尸体般的愚者凡夫始终认为这些法全部存在。

依他起是一切显现的来源，就像我们放电影的机器一样；正在放电影的时候，屏幕上出现的各种人物、场景，就是现在正在显现的法，也叫做遍计法；外面各种各样的形象，在实相中根本不可能存在，这就是圆成实。也就是说，幻化的来源叫依他起；如同毛发般幻化的各种显现，叫做遍计法；所谓的遍计法根本不成立，已经证悟到这一点，叫做圆成实。

他空派的很多人认为：圆成实的本体是存

在的，遍计法自己的本体是空性的，依他起的本体不空而以遍计法空。实际上，从中观的角度来讲，遍计法和圆成实全部是空性的，这一点在《楞伽经》当中讲得非常清楚，所谓的依他起、遍计法、圆成实以及阿赖耶都是不存在的，只是凡夫愚者分别寻思为存在。

彼经又云：“凡是相有实，识意之动摇，我子尽越已，彼等享无念。”对于执著外六处、内六处等一切相为实有，以及依他起意的动摇分别等，真正佛陀的弟子已经完全超越了上述这些执著，他们所享受的是无有任何执著、远离一切戏论的境界。

上述教证中的意思就是说，如果以心观察分析，“一”与“多”的体性都是无有可取和可得的，因此，无法以语言说其为“是此是彼”的“实一”与“实多”，心里也无法执著“是此是彼”等，这以上说明了外境不存在的道理。心同样也是不存在的，因为以心剖析时，依他起、遍计法与圆成实三者一无所有，既然如此，又怎么能以心来安立它们存在呢？

有人会想：倘若不存在，山河大地等一切法为什么会被世人所公认呢？

这也是众生的一种分别念。外界的色等境

以及眼识等有境实际都不存在，住所、身体、受用等内外一切有实法，以及受持彼等之种子阿赖耶也是不存在的。然而，远离智慧取舍的如同尸体一般的凡夫人，却说外境不存在、心识存在。此处不仅破斥了小乘有实宗，而且对唯识宗的观点也作了遮破。

如果有人想：既然这些凡夫人全部如同尸体一般，那么，真正精通法理的诸位智者，真正具足智慧生命者究竟处于什么样的境界当中呢？

远离一切戏论的诸位智者，龙猛菩萨、无著菩萨等诸位佛子，已经完全通达了一切万法在胜义中无有自性的道理，真正超越了蓝黄等行相、内处外处之有实法、眼识等识以及依他起之意的动摇等所有分别戏论，最后处于无有任何分别的境界当中。

这以上已经解释了《楞伽经》这一教证中所说的意义。

在讲解名言时，智慧卓越的法称论师在这个世间上是无与伦比的。但在藏传佛教中，对于法称论师因明的观点，噶玛巴、鄂译师等认为以中观来解释；萨迦派的果仁巴论师则认为，应该按照假相唯识的观点来解释；宗喀巴大师

说，应以真相唯识宗异相一识的观点解释；麦彭仁波切则认为，法称论师名言的究竟观点，应该是真相唯识宗能所等量派的说法来解释。无论如何，法称论师的究竟观点以唯识宗来解释非常合理。

法称论师曾经亲自说过："何定观实法，真实无彼实，如是彼等无，一与多自性。"任何一个人去观察眼前所显现的法，在真实义中都不存在一个实法。其原因是：所谓的一体和多体根本不存在的缘故。

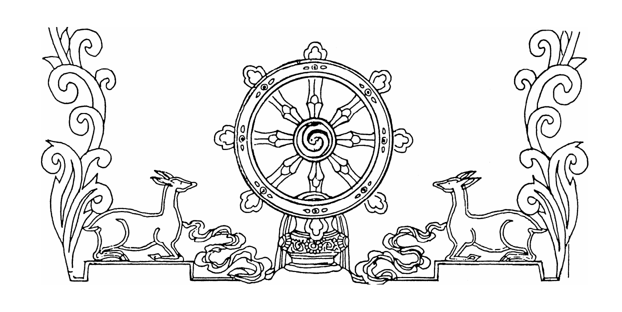
此处法称论师也讲到了离一多因，但是它与胜义当中离一多因的观察方法稍微有一点差别。这里虽然讲到"一不成立多，多不成立一"，但是并没有对实有"一"不存在作详细的观察。所以麦彭仁波切在解释《释量论》中真相唯识能所等量派的观点时说：我在其他论典中已经阐述完毕，这里不作广说。意思就是说，在《中观庄严论释》中已经作了详细阐述。

法称论师接着讲到："异实诸外境，设若一非理，彼心种种现，亦岂成唯一？屡屡思外境，如是离行相，是故相空故，皆称无自性。诸智者所说，彼理当明了。"

形形色色的这些外境当中，如果某法以一



体的方式不存在，那么，各种各样的相怎么会成为一呢？当我们一而再、再而三地对外境进行观察时，所谓的外境其实远离了一切行相，就像《金刚经》所说的那样，一切相都是假的、虚妄的，全部是空性，这就叫做无有自性。寂天菩萨在《入菩萨行论》中也说[32]：一切万法如芭蕉树一样，不可能存在。对万法进行观察时，经得起观察的法微尘许也得不到，如此抉择下来，最后已经抉择为空性了。所以，万法无有自性的道理，不要说中观当中，法称论师在《释量论》里面也已经明确讲过了，大家对龙猛菩萨、月称菩萨等所宣说的道理应该如是了知。



[32] 《入菩萨行论》云：犹如芭蕉树，剥析无所有，如是以慧观，觅我见非实。



第八十二课

在前面建立根本因当中，“自他所说的一切万法，胜义中无有自性，远离一体多体之故，犹如影像”，其中，自他所说的一切万法是有法，胜义中无有自性是立宗，远离一体多体之故就是所谓的因，犹如影像则是同品比喻。

前文已经通过各种方法抉择了远离一体在自他所说的一切万法上如何成立，在上一个颂词中，也表明了远离多体在自他所说的一切万法上成立。我们在其他敌论者面前运用这种论式时，“自他所说的一切万法，在胜义中无有自性，远离一体多体之故”，如果它是一个相似推理，对方会说：你们所运用的因在有法上不成立。或者说：相违。也就是远离一体多体与自他所说的万法相违，比如“这是火，因为它能起功用，是水的自性之故”，由于水和火完全是相违的，对方可以说相违。

如果认为：远离一体多体在有法或宗法上，有一部分可以成立，有一部分无法成立。对方这时可以说不遍，那么，首先看因在有法和宗法上是否遍？如果遍，就无法说是不定；如果不遍，则可以说不定。



此处，根据静命论师的颂词再三地论证了，所谓不遍的过失不存在，因此，虽然只有一个颂词，但依此完全可以确定，无论在他宗还是自宗面前，这个推理都是正确的。这样一来，通过理证宣说的万法无有自性的道理，对方也不得不承认。了知这一点，对自他所说的万法证悟空性非常有必要。

总而言之，《中观庄严论》当中主要抉择的是什么呢？就是自他所说的一切万法在胜义中不存在，远离一体多体的缘故。一切万法都是远离一体和多体的，除此之外，没有其他的存在方式，在这种逻辑推理面前，不论具有多么浓厚习气的人都会毕恭毕敬地承认。

无论学佛者还是未学佛者，凡是讲道理的人，通过详详细细地观察，都会了知：所谓的一体多体根本不能成立。大家依靠上述理证，应该在自相续中对中观无实的空性生起初步的见解，应该了知：以前我认为这个世界上的很多法自性存在，但是通过静命论师一体多体的观察，其实我原先所想的都是虚妄分别念假立而已，实际根本不可能存在。对于这一道理，首先以理生起一种定解，随之，与之相违的增益分别念会逐渐消失，最后对中观的无生见解

完全通达。

辛二、建立周遍：

除一及多外，具有他行相，

实法不容有，此二互绝故。

下面建立周遍。颂词中说：除了一和多以外，具有其他行相的实有法，在这个世界上根本不容有。也就是说，如果存在一种实有法，就应该以一体多体的方式存在，除一体多体以外所具有的一种行相法根本不可能存在，为什么呢？前面也说过：一的本体不是多，多的本体不是一，此二者是互绝相违中的直接相违。

有人心里想，在自宗他派所说的欲知物——一切万法上，尽管远离一体多体的因非常合理，而且运用了“犹如影像”这一非常贴切的比喻，从“有”的角度证明了：自他所说的一切万法只要存在，就应该以一体、多体两种方式来存在，然而通过观察，一切万法都是远离一体多体的。因此，远离一体多体在有法上是成立的，对此不能说“相违”，也不能说“不成”。再加上，从同品方面，运用“犹如影像”这一比喻，也完全可以成立远离一体多体这一点。但是，一体和多体不包括的一个法，会不会在

这个世界上存在呢?

不会存在。大家都清楚,“一切法无有自性,远离一体多体,犹如影像”,这是同品遍。对方认为:不是一体多体的另外一种自性法应该存在。也就是对异品遍方面产生了一种怀疑。其实让他举出一个例子,他也根本举不出来,因为在同品方面周遍,而在异品方面根本找不到这样一种法。比如从建立的角度,“瓶子是无常,所作故,犹如瓶子”,这是同品遍;不是所作的话,不是无常,犹如虚空,这是异品遍。因此,建立或者肯定方面的论式,可以在异品遍方面举出一个例子。但此处所讲的论式属于否定的论式,这时根本举不出一个具有自性、不是一体多体的法。

他们很想找出一个不是一体多体却有自性的法,麦彭仁波切根据静命论师的密意对此进行了解释:实际上,这完全是你们的一种痴心妄想。在这个世界上,假设存在一个既非一也非多的有实法,那么,即使一与多无实有,所知万法仍然不一定是无实。然而,除了一与多二者之外,具有其他行相、非一非多的一个实法绝对不可能存在,因为一和多互绝相违,除一与多以外的第三品物体,在这个世界上根本

找不到。

犊子部承许不可思议的人我存在,世间上的各种遍计无明也不可计数,很多人口沫横飞地宣说:不是一体、不是多体等等。你在分别念中可以如此思维,在口头上也可以如此宣说,但真正非一体也非多体的一个实有法,在这个世界上是绝对找不到的。

我们应该得出这样一个结论:自他所承认的一切法上,离一多因完全能够成立,并且必定周遍于宗法。因此,依靠上述推理,足可证明万法无有任何自性。

表面看来,“自他所说法,此等真实中,离一及多故,无性如影像”是只有四句的一个颂词,实际上,这个颂词的力量非常强大,整个万事万物的法,依靠这个颂词完全可以抉择为无有自性。大家如果不能全部背诵《中观庄严论》,单单这一个颂词能够背诵也非常好,在自相续中也可以种下一个中观的善根。

中观法门非常殊胜,如果能够在自相续中种下这种善根,也是多生累劫不可多得的一种福报。现在世间上的所有人都是为了存在、为了实有而奔波,对无实空性的法门,哪怕一刹那的研究也没有。尤其现在大城市里面的这些

人，可能一个星期当中听一堂课的时间都是没有，整天在人流和车流当中迷迷糊糊地度日，根本没有修法的机会。

学院当中的很多道友说：回到家里面也可以背诵、修行……。但是，大城市有一种它的“加持力”，一开始两三天可能会修一些法，过了三四年，不要说一部论典，连一个颂词的意义都不会思维的，非常忙。尤其是现在大城市里面的生活水准越来越提高，人们的贪婪越来越强烈，虽然每天奔波忙碌，但始终达不到自己的一种标准，却把自己的精力、时间和善根全部在不知不觉中消磨殆尽，这种现象非常多。

我想：暂时来讲，在座的道友还是非常有福报的，对中观法门哪怕只听一个颂词也很难得，更何况说这么一部大的论典全部通达，因此对这里每个颂词的内容，一定要认真思维其中的意义，然后对中观法门生起非常坚定的定解，这在多生累劫当中也是非常难得的。

有些因明的寻伺者提出这样的疑问：一切有实法要么是一、要么是多，那么，与之相反的离一与多，就应该是无实法，这样一来，上述推理中的所立——真实义中无有自性，与能立因——远离一体多体，已经无有差别、同属

无实法了，如同说“瓶子是石女的儿子，因为它是石女儿子之故”。

他们认为：自他所说的一切万法上，如果在真实义中无有自性这一理证，也即“所立”不成立的话，与它无二无别的“因”——远离一体多体也就无有立足之地了。如果远离一体多体已经成立，与它无二无别的无有自性也就成立了，运用这一推理也成了多此一举。

实际上，在了知瓶子是所作法却不知道它为无常的众生面前，运用因是非常有必要的，通过“瓶子无常，所作故”这一推理，可以使对方了知瓶子是无常的。同样，很多众生不了知“万法无有自性”这一点，通过“远离一体多体”让他的相续中产生这种见解也非常合理。

但是对方不明白这一点，认为：既然远离一体多体，就决定无有自性，就像离一多因已经决定而兔角等仍然存在有实这一点谁也不会承认一样。于是他们说：远离一体多体这一能立，只是成了建立所立单方面的能立，而对整个有法不一定成立。

下面对他们回答说：事实并非如此。一切有实法虽然原本就是无自性而存在的，但对于无始以来由愚痴所致不明真相的众生来说，依



靠一不存在、多也不存在这一推理，可以在他的相续中生起万法无有自性的定解。

举例来说，印度有一种黄牛，背部有一块比较大的肉，叫做项峰；脖子下面也拖着比较大的肉，这叫垂胡。有些人虽然知道它具有项峰垂胡这一特征，但不知道它叫做黄牛，这时我们可以对他说："你见到的这种动物叫做黄牛，具有项峰垂胡之故。"或者，他不知道能够知言解义就叫做人，于是说："这个众生可以叫做人，因为他能知言解义之故。"这就是证成名言因和证成义理因当中的证成名言因，也就是说，对于某一种名词不了知时，可以通过这一法的法相进行推证。同样，对仅仅了知无自性之名言的人，通过证成义理因可以让他明白此名言所表达的意义，这一点也是必不可少的。

因此，自他所说的一切万法、无有自性与远离一体多体三者，在本体上虽然不可分割，但从反体角度可以分，因为每个众生的执著各不相同，所以对于所立不了知时，通过因来证明是非常有必要的。

下面再以"不可得因"进行推证。比如，瓶子如果存在，以无损害根识必定可见，但是未曾见到的缘故，所知瓶子不存在。当然，如

果是不可见的法，以可见不可得无法证明其不存在，比如说我面前没有魔鬼，由于肉眼无法见到，这种说法不一定成立。同样，外道、内道所说的万法无有自性，对于根本不了知这一道理的众生来说，犹如无有树木而无沉香树一样，以"总法"不存在来否定"别法"，由于实有的总能遍——"实一"与"实多"不存在，所遍的自他所说法实有也就根本不可能存在。

由此可见，所立与因这二者，在通达方式方面并非毫无差别，有些众生未通达无有自性而是通达了远离一体多体，为此才凭借因来建立有法无实，而并非以"瓶子无实有"来证实"瓶子无自性"。因为依靠因令未了知者了知，已了知者进一步明确。通过这种论式，完全可以遣除众生相续中具有自性的增益分别念。

己二（宣说世俗中有实法存在）分二：一、认清显现许实空之世俗；二、分析彼世俗之自性而宣说。

庚一、认清显现许实空之世俗：

故此等实法，持唯世俗相，
若许此体有，我能奈彼何？

所以说，此等一切有实法，真正在胜义中



根本不存在，唯一在世俗中有一种假相存在，假设认为世俗中似现的万法体相实际存在，那么，静命论师说：我即使破斥又有什么作用呢？

无论一体还是多体都同样经不起观察，因此，这些有实法只是如同虚幻的马象一样，在未经观察时似喜而存在，这就是唯一世俗的法相。如果说：如同水泡一般的一切法并非世俗中似现之法，而是真正在胜义中或者自相真实存在，对于这种如金刚般永远不能摧毁的法，通过语言和思维如何分析也是无法遮破的。既然这样，龙猛菩萨、月称菩萨无论如何运用胜义推理破斥也没有办法，根本破不了，也没有必要破，因为它的本体已经成为实相了。

实际并非如此，任何一个有实法的法性即是指它本身，并不会因为他人的承许而有丝毫改变。如果某一法不是无常，即使多少个人说它是无常也毫无作用，因为一切万法的法性谁也无法改变。现在世间上是是非非的很多宗派，有些说是这个，有些说是那个，但真正经得起观察的，唯一是如来无我空性的狮吼声。

比如幻化师幻变出来的大象、骏马等，实相上如果不是假的，无论怎么说它是假的都无有用处，同理，现在的柱子、瓶子等也是如此。

佛经中说：佛陀出世也好未出世也好，一切诸法的法性本来如是安住。所以，并不是说：佛陀出世的时候说诸法空性，诸法空性就是存在的；诸佛没有出世的时候，诸法空性就是不存在的。并不是这样的。

《中论》和《入中论自释》当中都引用过这个教证，以此可以说明什么呢？一切诸法的本体是空性的，诸佛出世也好，诸佛未出世也好，这一点任何人也无法改变。《宝性论》的讲义在讲如来藏本性光明时说：诸佛出世也好，诸佛没有出世也好，一切诸法的本性光明都是存在的[33]。在很多论典中，很多高僧大德引用的方式都不相同，甚至无垢光尊者在《七宝藏》中，也将这个教证用于大圆满的境界。

因此，诸法真正的本体，从空性方面来讲，任何人也无法改变，这就是它的法性；讲如来藏或者光明时，自性光明如来藏也本来如是存在着；在讲轮回因果的时候，诸佛出世也好、没有出世也好，造作恶业必定会堕入恶趣，就如同火的热性一样也是无法改变的。

[33] 经云：诸佛法尔。若佛出世若不出世。一切众生如来之藏常住不变。但彼众生烦恼覆故。如来出世广为说法。除灭尘劳净一切智。





第八十三课

我们现在所见所闻的一切万法虽然实际并不存在，但在世俗中还是有一种假相存在，这一点是事物的本性，任何人也无法改变。前面已经引用佛经的教证说明了这个问题：“无论诸佛出有坏现身于世或未现身于世，诸法之此法性本来即如是安住。”无论宣讲胜义谛还是世俗谛，一切万法的法性本来如是安住，诸佛出世也好未出世也好、宣说也好未宣说也好，都不会有任何改变。

一切万法的本体，在胜义中，暂时来讲是远离实有的空性，究竟远离一切戏论；世俗当中，一切法都有它的自相。无论人们在心上如何承许，比如诸法空性，有些唯物论者不承认，虽然不承认，也不会改变万法空性的实相；而名言中前世后世存在、业因果不虚，任何人以自己的分别念和遍计心也无法改变。自古以来，世间上出现过很多不同的思想学说，但真正宣说了万法真相的，唯一是释迦牟尼佛的佛教思想。

众生的心通过修行之后，最后获得远离一

切戏论的境界，这时，心和外境完全达到一致；乃至没有获得一致之前，相续中就仍然存在障碍。比如，以佛陀的如所有智看一碗水是远离一切戏论的法界，这就是一碗水的究竟实相，也就是达到了心境一致的状态。简单来讲，比如名言中海螺的本色应该是白色，但具眼翳者怎么都看不见，什么时候眼翳完全治愈，这个人可以见到白色的海螺，这时已经是心境一致了。

事物的本体虽然本来是空性的，我们却认为它是存在实有的法；如来藏的本体本来是光明大乐的，我们却认为如来藏是单空的。任何一个法，胜义中有胜义的究竟实相，世俗中有世俗的究竟实相，任何一个有境如果与这种究竟实相格格不入，即便百般观察，也唯是增加自己心的颠倒分别增益而已，不可能如理如实见到对境的本体。

比如，从名言角度来讲，有眼翳者见到黄色的海螺，实际上，这是他自己颠倒分别的一种增益所导致；从胜义角度来讲，凡夫人对柱子的光明与空性的实相根本见不到。个别祖师大德虽然会出现片面抉择的现象，比如龙猛菩萨抉择万法的本体是空性，从空性这一点来讲，

可以说是心境一致的，但不能说他没有通达光明，只是没有着重抉择而已，同样，宣讲光明方面的论典也是如此。

任何一个众生，在胜义中必须寻找胜义的实相，真正通达法界的本来面目，然后精进修行、断除自己的障碍，最后获得这种境界，这就是胜义中的一种希求。世俗当中，对于一切名言不要颠倒分别，比如海螺本来是白色、空中只有一个月亮，这就是名言的一种实相，如果能够如理如实地见到，就是所谓的心境一致。否则，纵然如何观察，都是增加自心的颠倒分别念而已，并未通达对境的本来实相。

对境的本性无论如何都不会有所改变，海螺的白色不可能跟随眼病者变成黄色。万法的本性虽然如是安住，但是根据智慧和修行的不同，每个人所认识的也是并不相同。比如《中观庄严论释》这部论典，大部分道友百分之八九十的理论应该会通达的，一部分可能只是得个传承，有些甚至连传承都不完整，还有些道友在听法过程中生起邪见也很难说，但《中观庄严论释》这部论典的内容会不会跟随某一个人呢？实际上，它的本体始终在如是法界中安住，不会有丝毫改变。这个比喻并不是特别恰

当，但是从所知的角度来讲，这部论典是我们所学的一种知识，大家这样理解也应该可以。

事物的本性，可以叫做它自身本来具有的自性或者特点，比如名言中火的热性谁也无法改变，胜义中的本体则是法界，这一点谁也不能改变，虽然从现相来讲可以有所变化，但真正从本质上来讲是不可能改造的。因此，我们称呼其为无铁钩或者离铁钩，其中“铁钩”是指能取，也就是说，一切万法的法性不可能由众生随心所欲地安立和改造。比如大象没有铁钩勾招的话，便会无拘无束，谁也无法驯服，一切万法具有特别强大的自性或本性，任何人都不可能随心所欲地改变。

譬如，世俗中火是热性的，对于这一点，谁也无法建立其不是热性。颂词中讲到“唯世俗”的意思就是说，受持真假中假的本体，也即唯一的世俗相，而真实的本体成实永远不会存在，所否定的即是胜义谛的体相。

有些书中也将颂词的“此体”写成“此等”，只是由于藏文中漏缺了前加字，纯粹是文字上的错误，而在极古老的经函当中都是写成“此体”，所以应该依此进行理解。

对于颂词当中的“若许此体有，我能奈彼

何”这两句，有些人解释说是不破名言量成。一般格鲁派将实有这一法破掉，认为胜义中是单空的，世俗中以自相成立，比如火的热性、水的湿性等，这就是所谓的名言量成。实际上，在讲相似胜义的场合里，世俗的自相以名言量可以成立，并且遮破胜义成实，这正是自续派的主要观点。因此，将这两句话解释为不破名言量成虽然合理，但此处颂词的意义并不是在讲名言量成的问题，而是从受持名言量来讲的，应该从这个角度来理解。

这一偈颂的意义极其深奥，十分重要，虽然有许多需要说明的地方，但此处仅以比较简单的方式解释：颂词中的“唯世俗”，由于翻译不同，有些书中将其写为“世俗性”，实际二者基本没有差别。而且，“若许此体有，我能奈彼何”这两句也具有耐人寻味、非常甚深的意义，从中可以领受到：胜义中对于一切万法的观察与遮破，全部都可以成为通达世俗显现法的方便；而世俗中形形色色的一切显现，也成了证悟胜义的方便，因此对二者不必一取一舍，完全是相辅相成的一种关系。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也一再说：究竟观点来讲时，除显现以外没有空性，除空



性以外也没有显现；正在显现的时候不舍空性的本体，正在空性的时候不舍弃显现的本体。所以，大家对此处所讲的内容一定要通达，了知现在见到柱子、瓶子等一切显现的本体就是空性的，所谓的显现应该成为证悟胜义谛的一种方便方法。我们经常说现空无二的原因就在于此，大家应该清楚其中所讲的意义。

从颂词字面的意思来看，静命论师说：如果承认这些法本体存在，那我又怎么能破斥？实际意思就是说，一切现相法都是无实体的，而无实体就是所谓的胜义。现在的万事万物，显现的同时就是空性的，这就是世俗的本体。假设这些显现法如同正在显现的那样，其本体也实际存在的话，那它已经不是世俗而是胜义了。为什么呢？因为世俗就是虚假的意思，而在藏文中，世俗还有虚妄的含义。无论如何，这些显现法如果具有一种真实的体性，怎么观察也不空的话，那已经不是世俗了，而且，世俗成为一种真相，所谓的胜义谛也就根本不存在了。为什么称为胜义呢？胜义就是真相。为什么叫做世俗呢？世俗就是假相。如果你将假相也称为真相的话，胜义谛也就没有必要安立了。

大家观察二谛的时候，在平时的所作所为任何一种威仪当中，应该了知一切法全部是空性的，此空性也是与显现无二无别的。对于所谓的缘起空性不能认为：柱子没有的地方是空性的，柱子存在的地方是显现的，显现和空性就像黑色和白色绳子搓在一起一样。如果这样理解，那就是对所谓的空性根本没有通达。应该明白：万事万物虽然有各种各样的显现，但是它的本体无法成立，这就是世俗，所谓的胜义也可以依此成立。

下面对颂词中的“故”作一个简单的解释。正由于诸法远离一体与多体，以此可知万法在胜义中无有自性的缘故，才说这一显现许是虚假的，从而获得了世俗的法相。

由此可见，胜义谛与世俗谛是交相辉映的关系，彼此间根本不存在任何妨害。《定解宝灯论》中说：刚开始的初学者，认为胜义谛与世俗谛好像存在能害所害，空的时候不能现，现的时候不能空；但是获得一定境界之后，现即是空、空即是现，二者根本不成为能害与所害。

大家应该将上下文的内容贯穿起来，进而千方百计地通达空性缘起之间一者无有另一者也不可能存在的相辅相成之义。对于这一点，

除非前世真正对空性获得一定境界，或者大圆满真正的法器，仅仅听闻名词就可以全部通达；一般的初学者必须通过各种各样的方式认真闻思、背诵、研讨，才能通达空性缘起的意义。

一切万法都是空性的，这样的空性在名言中无欺地缘起显现是不灭的。因此，《中论》也说：缘起和空性是同一个含义。但在这里讲的时候，胜义谛中的空性和世俗谛中的缘起，也就是显现和空性之间，一者存在时另一者不可能不存在，一者不存在另一者也不会存在。我们学习《中观庄严论》、《中论》等很多中观方面的论典，目的就是要在相续中了知现空无有自性的缘起空性的意义，如果这一点已经通达，在这个世界上也就再没有更重要的事情了。

佛经以及《亲友书》中都说过[34]：世间的一切圆满受用等没有丝毫可信之处，就如同木鳖果一样。应该了知，唯有《中观根本慧论》等论典中所讲的缘起空性的道理才是值得信赖的，因为对空性哪怕生起一种怀疑，依此也会断除轮回的根本。

[34] 《亲友书》云：一切欲妙生祸殃，佛说如同木鳖果，世间人以其铁镣，缚轮回狱当断彼。



佛经中有一个公案[35]，以前文殊菩萨宣讲般若空性的时候，有一百比丘对空性生起邪见，直接吐血堕入地狱当中，但是以空性作为所缘的缘故，一百比丘从地狱出来之后马上转生到兜率天，六十八劫当中在如来面前承事，使诸佛欢喜，后来再一个劫中成佛。

为什么以空性作为所缘，即使生起邪见也会具有如此大的功德呢？比如火的本性是热的、甘蔗的本性是甜的，一切诸法的本体就是空性的。任何一个人思维此空性法义，必定会断除轮回的根本。《般若摄颂》中也有这种比喻[36]：商人在森林中迷路之后，始终找不到出去的路，后来遇到一些牧童，于是欣喜若狂，知道已经到了森林的边缘。还有些取宝的商人，如果见到高山，就说明离海还很远，什么时候见

35 《佛说文殊师利行经》云：舍利弗。是一百比丘若不闻是甚深法本者。当知彼辈必定堕大地狱中一劫受苦。从地狱出已然后方得人身人道。以彼诸比丘辈闻是法本甚深义故。所有恶业重罪应堕大地狱中一劫受苦。今日入于大叫唤地狱之中。一触受已即得上生兜率天中受诸天乐。汝舍利弗。当知是诸比丘闻此法故。速除多罪暂少轻受。汝舍利弗。当知是一百比丘。于弥勒菩萨下生成道。

36 《般若摄颂》云：入多由旬荒道人，见牧牛人交界林，思乃临近村城兆，得安慰无盗匪惧。如是寻觅菩提时，得闻诸佛此般若，彼得慰藉无畏惧，非罗汉果缘觉地。如人为观海水往，见树林山仍遥远，不见彼等遥远相，思近大海无怀疑。当知已入妙菩提，听闻如来此般若，纵未得佛亲授记，不久自证佛菩提。



不到这些山了，就知道已经接近大海了。这两个比喻说明什么呢？任何一个众生，只要遇到波罗蜜多空性法门，就说明他已经靠近轮回苦海的岸边了，已经接近涅槃了。

所以，大家不要认为：只是一种偶然的因缘，自己才听闻了般若空性的法门，空性法门也没什么了不起……。实际上，释迦牟尼佛在接近涅槃时对阿难尊者说："即使你把我所讲的法全部忘失，般若的只言片语也绝不能忘，当以对如来知恩报恩之心，受持此般若、切莫失毁。这一点理应铭记于心！"麦彭仁波切在一个教言中也说[37]：天界的一千年当中，在三宝面前以各种各样的珍宝作供养，以及一个人在一弹指间观想无常、痛苦、无我、空性四法印，二者的功德，后者较前者超胜无数倍。这是佛陀和麦彭仁波切等诸圣者们的真实智慧所照见的，并非普通凡夫人凭借自己的想象和感觉说出来的。

所以说，对于这样的般若空性法门，在多生累劫中积累资粮才能够值遇，哪怕在耳边仅

37 《观住轮番净心法》：何者天界千年中，于三宝处皆供养，所需一切之资具，何者仅于弹指顷，心识观念一切法，痛苦无常空无我，经云此较前福德，无计其数而超胜。







仅听闻一句空性的教义，其功德也是相当大。

有些人说："我没办法坐禅，一坐禅，分别念就开始出现了。"莲花生大士的《六中阴窍诀》里面说：觉得自己分别念多是好的象征，说明你已经认识了自己的分别念。因为我们以前对自己的分别念从来没有观察过，于是错误地认为自己分别念很少，实际上，真正坐下来观察就会发现自己的分别念纷繁众多。不必害怕这些分别念，应该经常坐下来，对于无常、痛苦、无我、空性进行观修。哪怕只有五分钟，观修无常的功德也相当大，《大圆满前行》中说："如众迹中，象迹为最，佛教之内，所有修行，观修无常，堪为之最。"或者通过理证、教证来分析，所谓的我根本不存在，众生反而执著为是我，以此观修无我；或者轮回全部是痛苦的本性，无论在哪里转生都没有意义，思维自己应当从轮回中出离。这些修法不是特别困难，功德却相当大。因此前面说：一切所知万法中，再没有比这更重要的事情。自己应该在相续中生起一种信心：现在闻思中观现空无二这些道理的机会非常难得。由此生起一种珍贵难得之心，这一点极为重要。



第八十四课

经过上述分析之后，有人会想：我们现在所见所闻的这些有实法，它的实相到底是怎样的呢？

大家应该明白，现在所显现的一切万法，世俗中无欺显现，胜义中一经观察则无有任何自性。因此，再再通过离一多因进行观察，抉择出一切法无有自性的道理，正是为了遣除世俗真相的违品增益，从而显露出世俗的实相。

如果没有将显现与空性圆融一味，说明还没有通达有实法的本相。比如瓶子、柱子等作为有法，以离一多因、金刚屑因等进行观察时，可以了知现在的显现就是空性、空性就是显现。并非如有些宗派所许那样，瓶子的显现许根本不破，然后遮破除此以外的一种实有。实际上，对于瓶子自己的显现分不作观察的话，所谓的现空双运也就很难安立，因为瓶子上根本不存在的一个实有空性和瓶子本身不空的显现二者，就如同兔子的头上不存在兔角的空性与兔子的头二者相结合一样；或者说瓶子上没有柱子，柱子不存在的空性与瓶子的显现二者双运



是根本不合理的。

麦彭仁波切在很多论典中再再讲到，这个问题极为重要。我们应该将现在见到的这些显现法作为所争论的有法，应该说现在眼前见到的红色柱子的本体不存在，为什么不存在呢？这一点，通过中观应成派的共同因和不共因进行观察，它的本体的确丝毫也不存在，不存在的同时也可以像水月一样显现，所谓的现空双运应该如此来理解。了知这一点，说明你已经通达了有实法的真相。宗喀巴大师在《三主要道论》的最后也说："何时分别各执著，无欺缘起之显现，远离所许之空性，尔时未证佛密意。一旦无有轮番时，现见无欺之缘起，断除一切执著相，尔时见解即圆满。"

如果明白显与空二者无离无合，就已经通晓了有实法的本相。比如幻化师变化出大象和骏马时，正在显现的马象等虽然显现，实际却是不实虚妄的，也就是显现和虚妄兼而有之。

一般来讲，真正通达如来究竟密意必须达到一定的境界，但是作为凡夫初学者，依靠中观的各种理论进行推测，了知上述这些道理也不是很困难。

以下通过教证说明上述所讲的道理。彻知

一切有实法之真如的诸佛出有坏，对此等道理也已经详尽地说明过，如《摄正法经》[38]中云："菩萨当通达善逝出有坏真实圆满正等觉所说之十名言，何为十名言？说蕴、说界、说处……"作为已经发了大乘菩提心的菩萨，应当通达善逝如来出有坏所宣说的蕴、处、界、我、众生、命、世间等十种名言，以名言量抉择的这些法，其本体实际也是现而无自性的空性。

《宝云经》中也云[39]："善男子，若具十法，则菩萨精通世俗。何为十法？色亦是假立，于胜义中色亦不得，无有耽著。如是受……"此中首先说色法是假立的，在胜义中得不到、无有执著等，随之先后宣讲了受、想、行等五蕴，这就是蕴，再加上其他的众生、业、生、老、死、结生、寂以及涅槃等，称之为十法。经中说，菩萨如果精通这十种法，就已经精通了世俗，也即了知一切世俗有法虽然可以见到其显

38 《摄正法经》，也即《般若摄颂》。

39 《宝云经》云：善男子。菩萨复有十法。名满世间善。何等为十。虽说于色而于实谛不见有相。亦不著色相。受想行识亦复如是。虽说于地而于实谛不见有相。亦不著地相。水火风空识亦复如是。虽说于眼而于实谛不见有相。亦不著眼相。虽说鼻舌身意法而于实谛不见有相。亦不著意法等相。虽说有我而于实谛不见有相。亦不著我相。众生寿者命者丈夫人。……若于实谛亦无佛法善恶之相。但世谛中而有菩提。第一义谛则无菩提亦无取著。

现，实际却无有丝毫自性，显现与空性完全是一致的。

《宣说圣无尽慧经》中也云："所谓'如理'即诸法无我，如是诸法以理而见……"这里所谓的"如理"，也就是说，一切法的真相是什么样呢？不论人我还是法我，一切都是没有的，具有智慧的菩萨对如是诸法以理完全可以见到。

又如《大般若经》中说："法相空性故，乃至识之间，识之本性空。"一切诸法的相实际是空性的，一切万法乃至识之间也是空性的。所以，从对境来说，色声香味等一切法是空性的，有境方面所谓的六识聚、八识聚等也是本体空性的。

就像麦彭仁波切前文所讲的一样，一切诸法的实相谁也无法改变，这一点很重要，大家应该理解。不论世俗的法相还是胜义的法相，任何人都没有能力改变，也没必要改变。大家应该通过自己对上师三宝地虔诚祈祷、精进努力修行，通达一切诸法在世俗和胜义中的真相。

现在世间上很多学术界的人，对于世俗当中见到的这些法，依靠各种方法研究得还算不错，但是对凡夫境界以外、超世间诸佛菩萨的

境界根本一无所知。然后个别的修行人、瑜伽士，对空性可能有一些境界，但对现在的世俗法一窍不通。

这两种现象都是不值得提倡的，我们的上师法王如意宝，在出世法方面，对于大圆满、大手印以及大中观的境界了如指掌；而世间中做人的方法、处理事情的方法、管理的方法等很多方面，也是非常精通。这才是真正的智者，什么法都精通，什么知识都虚心学习，而且能够清楚区分法与非法，对世间法、出世间法全部都懂，这样对我们的解脱不会有什么障碍。

现在有很多修行人，对名言方面念诵阿弥陀佛名号等特别重视，但对禅定以及胜义空性方面根本不涉及。还有一部分每天都是坐禅，尤其是禅宗，一直入于一种超出五根以外的境界；出定以后，在修积世俗善根——磕头、念佛、修加行方面几乎没有。

有些道友一直问：为什么要分名言谛和胜义谛？

这的确是很重要的问题。因为我们在名言中所做的事不可能一概否定，而仅仅停留在这个层面也不行，除眼耳鼻舌身以外还有一个不可思议的境界，大家应该想尽一切办法到达这

种境界，这就是我们所希求的目标。因此，希望大家在修行过程中不要偏向于一方，这一点比较重要。

唯识宗论师对空性也是一种片面理解，认为所谓的空性，就是遍计所执法如同毛发般不存在。

麦彭仁波切对此回答说：这一点说得非常正确，在真实的立场上，承认依他起识实有这一点，实际上也属于遍计法。因为依他起的本体如果真实存在，那么从中产生的遍计二取法也应该成立，就如同父亲成立的话，儿子也应该成立一样。然而，通过上述理证观察，你们所谓的遍计法根本不能成立，以理证有妨害的缘故。因此，通过推理可以得出遍计法实际是空性的，如果遍计法成立为空性，你们所承认的依他起识也应该成立为虚假、空性的。

正如《象力经》中，佛陀当时问舍利子：“舍利子，你是怎么想的？你认为诸法的本相到底存在还是不存在？你应该老老实实地告诉我，你究竟是如何抉择的。”舍利子思考之后回答佛陀：“世尊，了知一切诸法的本相也无可了知，为什么呢？佛陀也说明了一切诸法如同幻化一样本来不存在，原因是，真实义中一根毛

的百分之一、千分之一的法也是根本得不到。”

因此，对于无有自性与缘起显现二者无别如水月般空而显现这一点，应该生起殊胜定解，这对初学者来讲相当重要。其中，无有自性是从胜义谛方面而言的，也可以理解为中观自续派所承认的空性；缘起显现则是指世俗当中的显现。比如柱子的本体，以中观胜义理观察时是空性的，在它本体空性的同时不灭显现，二者如同水月一样无离无合。

无垢光尊者在《大圆满心性休息》当中也讲到了水月的比喻[40]，水月正在显现的时候，月亮的本体在其上一丝一毫也不存在，虽然不存在却是明明显现的，这就是现空双运方面的比喻。对于这一点要生起殊胜定解，不是听别人说说，而是通过自己的理证智慧进行观察，从道理上彻底通达。

自相续中生起这样的殊胜定解以后，以执著相作意，这就是有现行境者如幻之定解。麦彭仁波切也教诫我们[41]：修的时候首先需要观

---

40 《大圆满心性休息》云：虽然如幻而显现，生等诸法正现时，产生等法无自性，如阳焰水池月影。

41 《定解宝灯论》：乃至未生定解前，方便观察引定解，已生定解于彼中，不离定解而修行。中间察住当交替，观察则会生定解，未察执著平庸时，屡屡观察引定解，生起定解于彼中，不散一缘而修持。

察，中间观察安住轮番修行，到最后无须观察直接在无有执著相中入定。所以，首先应该思维：现在所见所闻的法没有丝毫自相，只是分别念认为它存在而已。就像有眼翳的人，一个医生告诉他：你现在见到的黄色完全是假的，海螺的本色应该是白色。这时在他的心中生起一种确信，医生说的是对的，海螺本来是白色的，只是以自己病的原因看不见而已。这就是对对境方面有所认识，具有执著相的一种作意。

这样的现空双运实际是后得智慧中得到的，真正菩萨的入定境界，现和空的两种戏论全部消于法界，远离一切戏论。麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中也作过如是宣说[42]。因此，不管是中观应成派还是中观自续派，从最究竟的智慧来讲，空性的基性[43]与无有自性的空性，这二者其实也是一种不清净的心。

一切诸法的本性，比如我们可以看见的柱子的显现，以名言量来建立；看不见的柱子的本体空性——所显现的根本不成立，用胜义量的离一多因进行抉择。这样建立和遮破的两种

[42] 《定解宝灯论》：不偏二谛后得慧，虽立现空双运名，然而入定大智前，不缘现空双运性。

[43] 此处指显现部分。



分别念，到了最后也同样需要摒除，如同燧木和燧垫摩擦之后可以燃火，之后这二者也会被焚烧殆尽一样。因为圣者的入根本慧定当中，根本不会有名言量所得到的显现和胜义量所得到的空性二者。

麦彭仁波切在前文中也说：抉择空性是通达名言的方便，形形色色的显现法则是证悟空性的途径。实际上，这些全部都是依赖于分别念，现空双运的境界也是暂时安立在世俗当中，麦彭仁波切之所以把单空安立在世俗当中的原因也在这里。

如实修行实相，就是指远离一切破立的分别戏论，也称为无现行境者之如虚空入定。《现观庄严论》当中经常说入定分有现和无现，这种观点比较多[44]。像以前的狮子贤论师等，他们认为入定也有光明分，因此属于有现的观点。即便按照承许入定为有现的观点来讲，指的也是离戏实相，并非分别念所安立的一种实有法，这一点无有任何分歧。

庚二（分析彼世俗之自性而宣说）分二：一、显现

[44] 《因明论集》：无现入定中明确领受人无我与法无我，有现后得时明确领受见二千、三千及无数世界等自境互不混淆的对境，这就是瑜伽现量。

许无欺而存在；二、现基必为实空。

辛一（显现许无欺而存在）分二：一、如何显现；二、以何因而显现之理。

壬一、如何显现：

《入中论》当中讲到，世俗也分真世俗和假世俗。此处所讲的世俗法相，应该是指真世俗的法相。按照静命论师的观点，所谓的假世俗根本不具足世俗的法相，静命论师将起功用承许为世俗法的原因就在这里。这种观点与随理唯识宗比较相似。那么，真正的世俗谛究竟是什么样的呢？

未察一似喜，生灭之有法，

一切具功用，自性知为俗。

所谓的世俗需要具足三个条件，第一个“未察一似喜”，胜义中观察时，即使微尘许的法也得不到，但在世俗中没有经过详细观察时，唯一从这个角度来讲似乎欢喜，认为各种现象都是存在的。

现在世俗中的一切显现法，如果真正去观察，全部如同水泡一样马上就会破灭。所以《中观二谛论》中也说：所谓的世俗最好不要观察，

只要一观察，任何法都是得不到的。

有生有灭、因缘聚合的有法，是世俗谛的第二个法相。然后，名言中火有火的热性、水有水的湿性等，每个法都具有它自己的功用，并非如石女儿、兔角一样，这就是世俗谛的第三个法相。

如果有人问：所谓的“世俗”是像龟毛、兔角与常有自在天等一样徒有虚名，还是缘起无欺能起作用，到底是哪一种呢？

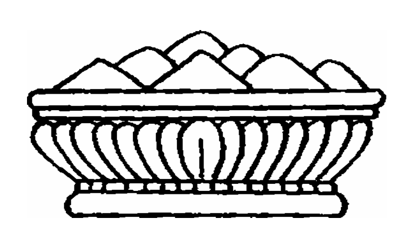
名言中的一切缘起法具有无欺的一种作用，这一点，从智者班智达乃至牧童之间共同承认，只是在承许的名称上有所不同而已。比如瓶子，印度人、中国人以及其他各个国家都有不同的称呼，虽然表示方法不同，但是大家都知道它有装水的作用。那么，这种起功用的法以及不起功用的法二者，究竟哪一种才是本论所承许的真世俗呢？

麦彭仁波切站在本论作者的观点说：此处所说的世俗并不是如同龟毛、兔角等一样，仅以语言安立、不可现见、不能做所想之事的无实法。比如下大雨的时候，水沟没有做好、房子漏水，这时你即使想用兔角来做水沟也是根本不可能的。对于缘起显现的本体，名言中真

正能起作用的瓶子、柱子等，虽然根本经不起智慧的观察、分析，但是，单单从未经观察这一侧面，尤其心境比较好的修行人，不论春夏秋冬都会觉得特别快乐，因此说“似乎欢喜”。

根登群佩大师曾经说：一切万法的实相，在没有经过详细观察时似乎存在，一经观察，根本没有办法说有说无。就像《显句论》中说的：对一个乞者说“没有什么可以给你的”，那人却说“把没有的东西给我”，这样一来，给者也是根本没有办法表达。同样，万法究竟的实相即是如此，单单从未经详细观察的角度而言，一切法似乎实实在在存在。

而且，因果本体刹那生灭的有法，对于这一切真实不虚并具有做所欲之事功用的有实法之自性，就是此处应当了知的世俗。



第八十五课

发完菩提心之后，大家应如理如法地听受。以前上师如意宝讲过：上根者，从家里出来前往经堂的时候，自己心里就会想：这次听课是为了利益天下无边的一切众生；中根者，在课堂上正式念诵发心偈的时候，会观想为了利益一切众生发菩提心；下根者在传法者提醒大家发菩提心的时候，会在自己心里发起菩提心。发菩提心的时候，应该愿天下无量无边的众生获得无上圆满正等觉的果位，这样在短短的时间当中也可以积累无穷的善根。

当然，有些初学者很难在无勤中做到这一点，但是以一种勤作的方式也可以，比如以前要求大家课前课后念诵的时候用转经轮，一开始经常会忘，现在除了个别人以外，念诵的时候基本上都在用转经轮。发菩提心也是这样，一开始也许不习惯，但是大家要把它作为最重要的事情来抓。

我想：把什么事情都放下，专门找出一定的时间来修菩提心，这样的机会有没有呢？这很难说，而且也没有必要。大家应该从每天的所作所为不断串习，比如每次上课之前，首先



想：我这次听课，是为了利益一切众生最终获得如来果位。听完课以后，《普贤行愿品》的所有内容能够全部观想当然最好，即使不能全部观想，也应该思维：我在这里已经圆满听闻了一堂课，不为我自己获得快乐、名声，而是为利益天下无边的可怜众生。心里面如此作意，这个善根就已经以三殊胜摄持了。

一个人的修行好不好，应该看他能不能经常以正知正念摄持自相续。我今天这样提醒以后，大部分人在这几天内应该会有印象，但关键要看能不能长期坚持，这是很重要的一个问题。

所以，希望大家不管在哪一个法师面前听闻哪怕一个偈颂，最好在前面发一个菩提心；中间尽量对佛法和法师有一种恭敬之情，全神贯注地听闻；最后将这次所作的一切善根回向众生，这只是几秒钟的事情，很容易做到。如果让你们在五六分钟里这样观修，可能会有点困难，因为心经常会散乱。但是，以正念来摄持的话，在这几秒钟里，每个人都可以观。不过，到底能不能坚持做到，也要看个人的修行和福报。

讲经说法、闻思修行等善法的功德相当大，

如果在不知不觉中消失的话非常可惜，很多凡夫人没有将善根回向，被自私自利的执著心染污了，或者以嗔恨心毁坏、以炫耀心给别人宣扬，这样的话，功德很容易就会失毁。所以，每天所作的善根，最开始以菩提心摄持，最后以回向来摄持，这一点不是很困难。

人总是会有一种习惯的过程，比如每天早上六点钟起床，刚开始的时候不习惯，到了一定时候自然而然就醒过来了。所谓的菩提心也是同样，真正无改造的菩提心的确很困难，但生起改造性的菩提心是很容易的，因为它毕竟是一种有为法，大家只不过从来没有这样想过。一开始通过一种勤作性的菩提心逐渐串习，到最后，无勤作的菩提心自然而然会生起来。

我自己也是觉得特别惭愧，每天口头上说为度化一切众生，也只不过是发出一个声音而已，实际心里面根本没有作意，这是非常不好的一种现象。下面的道友，听经的人虽然很多，但真正在这个时候思维“我听法是为了利益一切众生而听闻的”，在这方面能够观想的可能很少，也许其他的分别念正在起作用，也有这种情况。希望大家发菩提心的时候，不管怎么样也要把自己的心念收回来，专注到这个上面很

重要。

前面已经讲了世俗的三种法相，一个是未经观察似乎欢喜而存在，以此遣除经过观察仍然承受得起这一点；第二个，以生灭之法并非常有来遣除常有这一违品；最后一个，具有功用的缘故，遣除了如石女儿等假世俗。因此，从遣除三种违品或者否定的角度讲到了这三点，而从肯定的角度，唯一建立了世俗谛这一点。

下面主要说明从否定角度宣说的这三个法相。

一、未察似喜：对于这些世俗，从遣除是实空的同时不显现这一角度，说为“未察似喜”。

很多有实宗认为：柱子等在空性的同时不能显现。

但实际上，空性的同时可以显现。在没有观察时，一切万法不可泯灭而显现，就像水中月影一般，但真正用理证观察时，任何一个法微尘许也得不到。比如对水月真正去观察，水的上上下下根本得不到月亮的任何一部分，然而在未观察的情况下可以存在。所以，空性的同时可以显现，这一点并不矛盾，从这个角度来说，名言的第一个法相叫做未察似喜。

那么，空性的同时可以无欺显现这一点依靠什么来成立呢？以离一多因的理证可以成立。通过离一多因进行抉择时，现在眼前的柱子无欺显现，与此同时，它的本体却丝毫也不会存在。这一推理，完全可以遮破实有之法，成为破除实有的能遍，破除了实有之法以后，其显现也完全不矛盾。对于这个问题，大家应该深刻领会。

二、生灭之有法，因为人们认为现在这些法不是刹那刹那之法，为了断除这样的邪知邪见，颂词中说“生灭之有法”。

在整个世界当中，没有一个法是常有的，这一点，通过破常有的理证完全可以证实。建立刹那的理证，有无观待因与有害因两种，这在因明《释量论广释》、《量理宝藏论》及其讲义中讲得都比较广。在这里，麦彭仁波切为了让我们通达一切万法都是刹那无常的本性，也对上述建立刹那的理证作了比较广泛的宣说。

首先是无观待因，其推理方式如下：存在的任何有实法决定不观待其他灭因而自然刹那毁灭，如闪电与火焰等，声也是存在的有实法之故。

这是一种二相推理，陈那论师以前的因明

前派也有这种推理方式。意思是说，存在的任何一个法决定不观待任何其他因，它自己当下就会毁灭，就好像闪电和火焰一样。对于闪电和火焰，由于被相续中的同类因迷惑而认为它是存在的，实际上，它们都是刹那灭尽的自性。就像闪电与火焰的比喻一样，人们听到的声音，它作为一种存在的有实法，必定会当下毁灭。

此处从能遍的角度来讲，一切有实法、存在之法，不需要观待任何其他因，自己就会毁灭。比如所有人都能知言解义，此为能遍，所以，扎西、才让等也是人。由于能遍的知言解义这一点已经确定，所以说扎西和才让是人而且可以知言解义。同样，存在的有实法不需要观待任何其他法，它自己就会毁灭，这是相当有力的一种推理公式。

一般在古代都是瓦瓶，而现在有胶、玻璃、钢等各种材料做的瓶子。以瓦瓶为例，很多世间人、个别外道以及佛教犊子部的论师这样认为：没有用铁锤等他法摧毁之前，这个瓶子始终都是存在的，今天的这个瓶子就是昨天的那个瓶子，明天的那个瓶子也就是今天的这个瓶子。或者说柱子，在没有出现倒塌或毁灭之前，昨天的柱子就是今天的柱子，今天的柱子就是

明天的柱子，一直到最后毁坏之前都是这个柱子。

实际上，所谓的无观待因——“一切法是刹那刹那毁灭的，不观待任何法之故，犹如闪电”，将这个推理反过来也可以这样讲：只要是有实法，就不需要观待任何法，必定会刹那刹那毁灭。这是细微无常的观察方法。《大圆满前行》中所讲的无常观修方法，一般是比较粗大的无常，比如春夏秋冬、昨天今天明天等等，对于每个物质相续上细微的无常并没有详细观察。

所毁灭的瓶子，由于是已经毁灭的法，因此叫做灭法。同样，瓶子的前一刹那已经灭了，这个部分也可以叫做灭法。此二者都不需要观待任何其他的因，因为所毁灭的有实法本身即是刹那生灭的，而作为无实法来讲，并非因缘所产生之法。

有人会想：以铁锤把瓶子打碎时，瓶子的相续已经灭尽了，那有实法是不是已经成了灭法的因呢？

不是灭法之因。因为灭法自己的本体都不存在，又怎么会通过因缘产生呢？不可能产生。

举例来说：一个瓶子从形成的第一刹那到

一百刹那之间一直未遇到其他的毁灭之因，在一百刹那时遇到其他人用铁锤来摧毁，这时，很多人认为已经存在灭因了。

这个推理非常简单。瓶子第一刹那刚刚形成时，与第二刹那的瓶子，二者是不是一个？不能承认为一个。如果说是一个，第二刹那和第三刹那是不是一个？你也应该说是一个。那么，第三刹那、第四刹那……一直类推下去，第九十九刹那和第一百刹那的瓶子应该是一个，这样一来，后面这九十九个刹那的瓶子与第一刹那的瓶子也应该是同一个了。本来这个瓶子从第一刹那刚刚形成之后，应该还可以住留九十九个刹那，但是后面九十九个刹那与第一刹那同体的缘故，第一刹那的瓶子当下就应该毁灭，为什么呢？因为一百个刹那成为一体之故。

或者从一个人的 1 岁到 100 岁之间来分析，这个人在 1 岁和 2 岁时是不是一体呢？不能承认为一体。如果说为一体，一直类推下去，最后 100 岁的老人已经变成 1 岁的婴儿了，百岁老人死的时候还需要活九十九年，或者他在 1 岁的时候就应该死了。

这种观察方法非常重要。现在学习的很多

推理大家应该会运用，比如别人说瓶子虽然不是常有，但在遇到灭因之前常有存在，这时应该会运用这些推理。如果不会运用，可以说你除了积累一些功德外，全部都白学。

根据上述分析，第一刹那的瓶子当下就应该毁灭，根本不能继续住留九十九刹那。同样，如果说第一刹那与第二刹那中间未隔开而变成一体的话，所谓的一百个刹那也就不会具足了，因为“刹那”是从瓶子的成长或者毁灭的过程来计算的，就如同时间是物体运动或毁灭过程中的一种度量标准一样，这样的时间刹那并非与瓶子他体而存在。因此，不可能出现“瓶子常有、刹那单独计算而存在”的情况。

同理，表面看来虽然有多少年、多少岁等说法，实际全部是刹那刹那聚合起来的，不积累刹那的千年、百年绝对不会存在。由于是以一年一年而计算为百年；未圆满十二个月就不能算作一年；一个月也有三十日；一日有六十漏刻[45]；一刻有六十漏分；一般健康人一呼一吸，即为一息，六息即是一分；而每一呼一吸，有些论典说有六十三刹那，也有六十五个刹那、

[45] 滲劗：《时轮金刚》当中计算时间的一种单位。



六十个刹那等不同说法，但麦彭仁波切说，根据众生的根基不同还可以继续再分。

那么，应该怎样分呢？下面以比喻说明时间的分析方法。

一百个青莲花瓣层叠在一起，然后用针快速穿透这些花瓣，因为青莲花瓣又软又薄，所需的时间很可能只要一秒钟或者更快。假设一秒钟便可以穿透这一百个青莲花瓣，那么每个花瓣之间应该有一个非常细微的刹那，比如一个花瓣由很多微尘组成，它的上面、中间、下面也是具有次第性的，一百个青莲花瓣就可以分为三百个部分，而针虽然快速穿过这三百个部分，但必定是以次第性而穿过，不可能同时。前面在讲达拉和拉达的时候，也用铜板作了比喻，由于速度放慢，也会更好理解一些。

假设说一百个青莲花瓣中有一刹那不齐全，那么，以其数目而言，也就不可能不使停留的时间缩短。因为第一与第二刹那间的有实法如果成为一体，那只会像第一刹那一样，从而导致第二刹那毫无意义。或者，在第一刹那纹丝不动、并不毁灭，最终也就不可能出现任何变化。这样一来，以前崭新的东西不应该变旧，去年存在的东西今年也应该存在；另外，

昨天见到柱子而今天未见到的差别也不应该出现。

事实并不是这样，前者灭亡才使后面的阶段产生，这一点是决定的。瓶子也是同样，前面无水时的瓶子与现在有水时的瓶子如果是一个，那么有水的同时也需要成为无水阶段的瓶子，因为一个本体没有改变的缘故，然而既是有水又是无水的瓶子不可能存在。

一般藏人认为出门或者办事情的时候见到一个空瓶子是不吉祥的。不过，有些人出去办事情的时候，见到水桶空着，一定要把水桶装满才出去，这样改造可能也没必要，只是一种多余的分别念。当然，在名言假立中，刚才无水的瓶子，现在已经装满了水，这样可以说。同样，凡是显现能起作用的有实法，前刹那如果未灭则后刹那也绝不会产生。

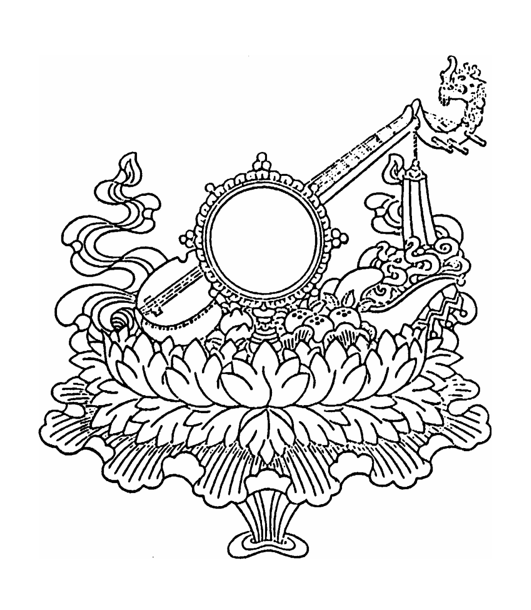
因此，我们要清楚地认识到：有实法本身的生灭二者，都是由一因所引发，根本不需要其他因来灭尽。对众生来讲，虽然瓶子一刹那也不会停留，是刹那刹那生灭的，但这种刹那以肉眼根本见不到的缘故，依靠相续中相同的迷乱因导致，见瓶子相续相同这一点也是完全存在的。

尽管是刹那生灭之法，但众生以同类相续连续不断而生作为迷乱因，将它执著为一体。比如那边的紫青河，我们心中认为“我刚来的时候渡过这条河，现在渡过的也是这条河”，从而将去年、今年、明年的那条河执著为常有。这是非常愚痴的一种想法，实际对其详加观察就会发现：不要说去年与明年，甚至今天早晨流过的河水在现在也是一点一滴都没有，所出现的完全是崭新的河流。这一点，只要把一片树叶放在河里，可以见到它马上会被冲走，依此清晰展示了河水不断流动的特性，因此只要稍微推理就可以明白。

同理，柱子、瓶子或者人的面孔，通过眼睛无论如何也看不到它的无常性，为什么呢？因为眼识不能成为量，释迦牟尼佛在佛经中说眼耳鼻舌身五根不是量的原因就是如此。

那么，因明当中为什么说眼耳鼻舌身可以成为现量呢？当然，对于名言中起功用的一些法，暂时以根识作为标准也非常合理，但究竟也成为合理的话，佛陀的智慧就成为毫无用处了。因此，不论柱子还是河流，它们的相续都在一直不断地改变，但这不是眼识的对境。就好像经常在一起的两个人，根本不发觉对方已

经逐渐衰老，但是分开几年之后再次见到时，突然就会觉得老得特别厉害。以前贝诺法王的一个侍者到学院来，一看见我，他就说：“你老得那么可怜哪！”其实我对他也有同感，只是还没来得及说……。因此，一切凡夫众生都是由相续迷乱因摄持，才误认为一切法常有存在。《四百论》中也说[46]：以相续的错乱因执著成常有，对积聚的假法执著为实法。



[46] 《四百论》：于相续假法，恶见谓真常，积集假法中，邪执言实有。





第八十六课

在如何显现这一科判当中，从遮破的角度讲了名言谛的三种法相，也即未经观察似乎存在、生灭之本性、具有功用，具足这三种条件的法就可以承许它是世俗谛。比如一个瓶子，在胜义谛中观察时，它的本体一丝一毫也不成立，未经观察时似乎实实在在存在，这是第一个法相；瓶子本来是即生即灭的本性，并非常有，这是第二个法相；所谓的瓶子具有盛水等功用，也具足了第三个法相。除这三个条件以外，外道承认的常我或者名言中也根本不存在的石女儿、兔角等，在此处不能成为真正的名言之法。

其中第一个法相，未经观察时似乎显现存在，前面已经作了宣说，下面也会有一些说明，但没有作广说。第二个法相，一切诸法皆为生灭之本性，这一点通过破除常我的理证足可证明，此处引用因明的无观待因和有害因来论证这一问题。以上已经讲了无观待因，一切诸法的本体，不需要观待任何法，在显现的当下刹那灭亡，通过河流的比喻可以理解这一道理。

对于瓶子来说，它以前具有盛水的功用，

现在已经被铁锤摧毁了。这种说法，实际只是从瓶子原先的相续被遮止的角度称为毁坏，其实并没有真正的毁坏。

当然，在未经观察时，铁锤摧毁瓶子存在，用智慧对治所断也存在，但真正通过观察，所谓的对治与所断二者接触或者不接触都不合理；瓶子与铁锤两个接触和不接触也不合理。为什么呢？以铁锤摧毁瓶子的时候，不接触肯定不行，否则东山也应该摧毁西山。如果接触，是有间隔的接触还是没有间隔的接触？如果承许无间隔接触，瓶子与铁锤将融入一体，但这一点绝对不能安立。

相违的物体积聚在一起时，另一个相违物体的相续不能再继续下去，就叫做已经摧毁了它。比如相续的烦恼依靠智慧可以断除，在这个问题上，有些大德认为被毁坏的法是所断；有些称其为将来的灭法，将来会把它断除。其实从这两个方面都可以解释，见道一地菩萨的智慧可以断除一地菩萨的所断，而智慧生起来时，以前加行道和资粮道的所断再不可能延续，所以可以说它灭了。那么，智慧和所断二者接触不接触？对此不必观察，即使观察也得不出结论，否则就不是世俗谛而是胜义谛了。

所谓的灭法，是未来将生的法需要断除，还是即将灭的法要断除？以瓶子为例，从名言角度，可以说即将灭的法断除，或者将来要产生的法不会再产生。

现在有很多人认为：世俗中应该成立一个法，如果没有成立，这些法为什么能够显现呢？

其实这是对中观、因明没有通达的原因，因为对世俗谛根本得不出一种真实的结论。《量理宝藏论》中也讲到一些比喻，比如很多水积聚在一起，可以称之为一桶水，这是以眼识作为标准，那么瓶子中存在很多很多的微尘，这些微尘以眼识根本见不到，未见到是不是就成了非量呢？并非如此。法称论师在《定量论》中说：以对人们具有利害的界限为标准，即是观现世量。

从最究竟的角度来讲，名言中瓶子的无常，就像外面的河流一样，瓶子的本体也是一天一天、一刹那一刹那地一直毁灭，但我们以眼识根本看不到。那是不是现量没有见到呢？眼识所看见的只是一个假立的相续，因此在表面上暂时可以安立一个量。但从最究竟的圣者智慧来讲，这种量在净见量面前根本不能成为量，尤其是入根本慧定或者用胜义谛进行观察，凡

夫众生的所见所闻全部都是非量。

当然，释迦牟尼佛在《三摩地王经》中说：“眼耳鼻非量。”这并不是指胜义谛当中，胜义当中远离一切戏论，任何人都不会承许它是量，应该在名言中以智慧观察时，现在所见所闻的都不是量。

有关这些方面，大家在学习中观的过程中，不能仅仅依靠文字，应该跟道友们一起探讨。平时自己一边看书也要一边思维：一切万法到底是不是无常，是不是刹那性？了知一切法都是刹那性，对中观无生的道理会生起一定的信解。为什么呢？因为它在名言中也是刹那性的，并非真实之法。

大家一般对粗大的无常很容易明白，比如春夏秋冬、今天明天等变化，但是对细微的无常，只有通过因明和中观的推理才能了知。如果通达了最细微的无常，麦彭仁波切在《释量论广释》中说：这就是证悟空性的一种方便法。因此，名言中柱子的刹那刹那变化，以眼识虽然见不到，但依靠无观待因进行推测，可以了知柱子是刹那生刹那灭的，根本不存在丝毫可以停留的机会。在这方面生起信解非常重要。

作为铁锤来讲，它并不是真正毁灭瓶子的

因。对此如果详细观察，铁锤所毁灭的到底是铁锤本身、碎片还是除此之外的他物？第一个，铁锤自己毁灭自己是绝对不可能的，这在此处也不能成为辩论的主题。那么，以瓶子作为近取因、铁锤作为俱生缘，瓶子的相续再也无法继续下去，以此可以说铁锤是碎片产生的因，又怎么会成为摧毁瓶子的因呢？不应该成为。因为原来的瓶子是什么材料制成的，现在那一原料无有损害，只不过是结构改变了而已，瓶子本体上存在的事物依然存在，所以说铁锤是产生碎片的因，并不是摧毁瓶子之因。

很多人认为：这不可能吧！没有铁锤的话，这个瓶子依旧“健康生存”着，但是以铁锤的作用，瓶子从原来可以起功用的有实法已经变成无实法了，依靠这种因缘才产生了碎片。

对方认为：同一个时间当中，既产生了有实法又产生了无实法。这是非常可笑的一种说法。有实法与无实法二者，不可能分别成为铁锤所作的对境，做出碎片这件事不可能变成摧毁瓶子的因，就如同造柱子不可能摧毁瓶子一样。因此，可以说依靠铁锤做出了碎片，却不能说瓶子是以它来毁灭的，为什么呢？你认为此二者他体的缘故，这样一来，不能承许做碎

片的同时毁灭了瓶子，否则，做柱子的时候瓶子也应该毁灭，你说在造作某他体法的同时摧毁了另一法之故。

这时，有人会想：铁锤主要的作用是打破瓶子，碎片就像烧火的灰尘一样是自然而然产生的。

这种说法也不合理。倘若如此，陶师应成为摧毁泥土者而并非造瓦罐者，因为他已经将原来的泥土摧毁了，但人们通常会认为陶师是做瓦罐的人，所以，你们的说法实在有些过分。

因此，瓶子不存在的无实法是依靠铁锤等因来造作的说法，实际已经承认了以因没有做任何法，就好像“看见石女儿、兔角”与“什么都没有见到”这两种说法意思相同一样。瓶子的毁灭实际是一种灭法，此灭法以铁锤来作与铁锤什么都没有作，这两种说法完全一样。

通过上述观察，大家可以明白一个道理：一切万法只是在遇到某一种因缘时，其相续再无法延续下去而已，但实际上，不论遇到外缘还是没有遇到外缘，事物本身都在刹那刹那改变。

人们在比较粗大的概念中认为：瓶子原来是好的、常有的，遇到铁锤时瓶子被摧毁了。



实际这种观点根本不能成立，《释量论广释》、《量理宝藏论》的颂词和讲义当中都已经说明了这个问题，推理的方式与此处基本相同。

最强有力的推理方法，就像前面所说青莲花瓣的比喻一样，任何一个法从形成的第一刹那到第一百个刹那之间的推理方法非常尖锐。通过这种方式，大家应该明白：一切万法都是无常的，自己所见到的外境以及自己的心识都不是真正可靠的法。

我们经常会想：外境也许不存在，但我的心应该常有吧！实际上，心也是前刹那后刹那不断变化的，在前刹那与后刹那之间，依靠我们的分别心虽然可以假立一种间隔，并将其指定为“我”。对于这样五蕴假合的“我”进行观察，过去的我肯定不存在，因为过去的我在现在一点一滴也找不到；未来的我根本没有产生。那么，现在的我到底是什么样的呢？即使我正在说话的当下，也可以分成千万个刹那，中间这个所谓的我究竟如何存在呢？

真正抉择无我的话，有时不需要以胜义理来观察，就连名言中，所谓的我也是与龟毛、兔角没什么差别。只不过众生相续中存在一种迷惑因，以此才将不存在的法认为成存在、不




存在的相续认为成存在，这就是我们的错误。所以，麦彭仁波切的教言的确非常殊胜，希望大家通过这些观察方法真正通达其中宣讲的道理。

下面讲有害因。

以大自在派为主的个别外道认为：大多数乌鸦是黑色的，也有个别乌鸦是白色的，同样，大多数有实法是无常的，然而像大自在天等个别有实法应该是常有的。

对于这一说法，通过推理的方式进行破斥：无论任何法，如果是不具有次第性或同时起作用的常法，就决定不是有实法，犹如虚空一样。

在这个二相推理中，首先确定了“凡不具次第的常法就绝不是有实法”这一点，而具有功用能遍于一切有实法，因此，不具足功用的常有自在天绝不会成为有实法。

上面这一推理可以说明：任何法如果有功用，就必然是次第性与刹那性，而常有的法不可能存在变化的缘故根本无有功用，因此不可能是有实法。大家应该明白：只要是常有就必定与是有实法相违，所谓的有实法与常有不可能有并行不悖的情况。

恒常的有实法在万法之中不可能存在，任

何存在的有实法也不观待任何他因而是刹那毁灭的，这一点依靠理证完全可以成立。所以，应该清楚：在所知万法的整个范围内不存在一个恒常的有实法。

那么，不具备功用的虚空等法是如何安立的呢?

所谓的虚空，实际仅仅是对遣除其他有实法这一分假立为有而已，其本体根本不可能存在。比如这个房间里面没有任何东西，由此安立为虚空；所谓的柱子不存在，因此叫做无柱，除此之外根本不存在一种实质性的法。

法称论师在一些因明论典中经常用虚空作为常法的比喻，原因是什么呢？并不是虚空的本体存在才如此安立，而是从非无常的角度来安立，实际并非说真正具有一种常有之法。《量理宝藏论》中也说[47]：法称论师只是对遮破无常称为常有而已。

通过以上的有害因和无观待因可以得出什么结论呢？任何一个法，在这个世界上只要有产生就意味着毁灭。

很多人认为：第一刹那产生，第二刹那安

[47] 《量理宝藏论》云：法称则于遮无常，安立恒常之名言。



住，第三刹那才灭尽。

按照《俱舍论》的观点，具有生住灭是有为法的法相，但实际上，这只是假立的一种说法而已。任何一个法，“生”的本性就是“灭”，除此以外，根本没有一个安住停留的时间，这一点在《中观四百论》中观察得非常清楚。

“生”的本身就是“灭”，这是名言中至高无上的一个结论。在这里摧毁的是大多数凡夫相续中的邪见，大家应该了知万法无常的道理，不仅从理论上了知，而是在内心深处有所体会，真正生起这种定解的话，对于无常法才会有一个新的认识。否则，不要说大圆满和大手印的境界，甚至名言中万法无常的概念还是模模糊糊，这是肯定行不通的。

如果通达刹那刹那无常的道理，依靠这种理论，也就可以了知能作的作者以及所作的业均为无常的道理。因此，所谓的造业者与所造的业在没有观察的情况下可以存在，只要详细观察就会了知它也是无常的。

很多人都在问：为什么对因果不能观察？为什么因果二者接触、不接触都不合理？

以青稞为例，青稞的种子在果产生以后如果可以安住一段时间，那么说它与果接触也可




以，但是它的本体在果产生的当下就已经毁灭了，根本没有与果“交谈”的机会。同样，任何一个法，通过细无常的道理进行观察，想要在万法虚妄的本体上找出一个真实的接触是绝对不可能的。所以，不需要通过胜义量观察，单单以名言中无常的道理来观察，因果无论接触不接触都不可能产生，只不过是如幻如梦的因缘具足时，它的果自然而然会引发，就像火的热性一样，这是法尔理，也叫做自然规律，这一点谁都否认不了。

对于这样的因果规律，大家应该生起信心。当然，比较甚深的因果，唯有佛陀的境界才能了知，所以，在《毗奈耶经》等经典中也说：有些外道因为不知道前世后世的细微因果，于是产生了常见和断见。所以，我们必须依靠佛陀的教言无误安立因果以及名言实相，以此方能遣除耽著世间、常法等颠倒的妄念，并且轻而易举通达无实空性的道理，也可以说，无常观是世俗和胜义当中一切白法功德的来源，释迦牟尼佛在四法印中宣讲万法无常的原因也在这里。

世尊也亲口说过：“一切足迹中，大象迹最胜，一切想之中，无常想最胜。”有些人说：大

象的脚印像大莲花一样非常庄严。也有些论师解释说：大象具有一定的智慧，它不可能进入悬崖等险地，人们跟随大象的足迹就会很安全。无论如何，释迦牟尼佛说：在所有的足迹当中，大象的足迹最殊胜；在所有的观想当中，观无常的功德最大。《开启修心门扉》、《札嘎山法》当中观修无常的方法讲得比较多，大家可以经常观修，一定要在自相续中生起万法无常的定解。

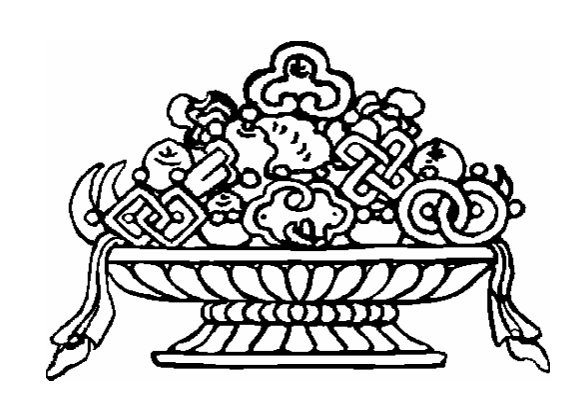
三、能起作用之理：正如兔角等除虚名之外自本体少许也不存在一样，一切无实法均与之相同，仅仅是遮遣有实法而已，所谓的自主成立一丝一毫也是无有的，因此，虚空等不能起作用的法，即使以名言量也无法证明其存在。

大家应当了知无实法本不存在这一道理，而人们在名言中追求、取舍、言谈的全部都是有实法。因此，本论的五个特点之一，就是将名言法安立为起功用的法。

虽然存在假名言这种说法，但它并不是有实法，如同假人不能做真人的事情一样，而虚空等无实法是根本不存在的法，所以，人们在取舍的过程中，应该对有实法进行判断。因明当中讲到：对境唯一是具有自相的法，所谓的



总相只不过是在取境的方式上安立而已，不能成为真正的对境。《量理宝藏论》中也说：“所量唯独一自相。”所以在因明当中，不管现量还是比量，所衡量的对境唯一是自相的法，在这里也就是指起功用的法。如云：“如若建立一，依彼置他法。”也就是说，在建立柱子、瓶子等一法时，依靠它能够产生眼识、鼻识等，其他的法对它来讲也就是不起功用的法，所以暂且将之放置一旁就可以了。







第八十七课

在名言中存在的一切万法应具有三个条件：未经观察的情况下似乎欢喜而存在、全部具有生灭性、全部是具功用的法。现在正在讲第三个问题。

前面说：“如若建立一，依彼置他法。”这是《释量论》的一个教证，意思是说，正在建立一法的时候，其他的法都应该暂时放下，不破也不立。那么，名言当中的所知万法到底是什么样的呢？应该是精通五部大论的大班智达到愚笨牧民之间，所有人共同承认的起功用并在无害六根前显现的这些法。《入中论》中也说：所谓的真名言是六识前显现的具有自相的对境，因此应该排除胜义谛的法以及名言总相和常有的法。《量理宝藏论》中也说：“所量唯独一自相。”

因此，《中观庄严论》当中名言量成立的法就是自相法，静命论师在本论中唯一将起功用安立为名言法的原因就在这里，这就是此处名言量所衡量的真正所量。

依靠具有自相或者起功用的这个法，名言中尤其因明当中的很多道理都可以进行宣说，

比如现量和比量，比量的根源是现量，现量的根源则与事物的自相有一定关系。所以，对名言不作判断也就不必多费唇舌，只要去判断，起功用的法就特别重要，应该将它作为所判断的事物。

不论眼睛见到、口中宣说还是耳朵听到，人们在平时所作所行中取舍的全部是六根识前无害成立的这些法，这就是真正名言法的相。在如此安立的过程中，对于因果接触不接触等问题不需要详细观察。《显句论》中也讲了：世间人不会去详细观察某法是自生还是他生，只要因产生果就可以了，这就是世间人的一种说法。中观应成派有时也是随世间名言来抉择的原因就在这里，《入中论自释》中也阐述了与之相同的道理。

因为在世间当中，只要看见因产生果就可以了，根本不用观察因和果之间是自生还是他生，只要有因就有果，依靠这种规律建立名言量就可以。所以，起功用的法非常重要，如果不起功用，即使名言中也无法建立这一法。

依靠这样的自相有实法，可以建立无实法，也就是说，依靠起功用的瓶子可以安立无瓶，因为是从瓶子不成立的角度安立为无实法的，



所以与起功用的自相瓶子存在不可缺少的关系。

瓶子存在，是一种建立；瓶子不存在，就是一种遮破，这一点必定与自相有关系。比如石女的儿子自相不存在，也就无所谓石女的儿子存在或者不存在。同样，具有自相、起功用的别法与不具功用的总法，相违的两个法之间，一者具自相起功用，那么，另一者必定不起功用。

所有的破立、相违相属等这些名词，希望大家一定要记住。虽然我们还没有正式学习因明，但在《量理宝藏论》中，这些内容基本上是作为一品来宣说的，可见这些内容非常重要。本论当中虽然没有广说，但是对于破、立、自相、总相、相违、相属的概念应该掌握，这样一来，以后无论在什么场合遇到，自己都能够灵活运用，这个极为重要。

柱子的实体以及通过分别念假立的反体、作为所说内容的所诠以及能说语言的能诠，还有显现、遣余等，所谓“世俗”的真正对境唯独是能起作用的法。法称论师的《定量论》中说：世间的名言是从对世间具有能利能害这一角度来安立的。那么，以现量无法见到的小小

微尘是不是世俗呢？对我们来说，虽然通过教证和比量可以安立一个无分微尘，但是它对我们既没有危害也无有帮助，所以不能叫做真正的世俗谛。

真正世俗谛的界限和标准是什么呢？就是以六识面前起作用作为标准，依此安立为世俗谛。因此，不存在的法不是世俗谛；虽然存在，但以根识无法得到的法也不是世俗谛。

当然，大家能够理解中观的胜义空性非常重要，但是现在名言量所得出来的世俗谛，明白这个问题也是非常重要的。大家如果对现量的界限在什么地方都不知道的话，尤其因明、中观没有学习究竟的时候，始终都会抓不住重点，自己心里面也只有迷惑的疑团，除此之外，对于很多问题也就难以建立自己的观点。

所以大家对名言量和胜义量，各个宗派所承许的界限一定要清楚，不要跟着别人人云亦云，这样没有多大的意义。遇到一个问题的时候，自己一定要有一定的把握，如果超出这一点，就已经超出了名言谛的范围。

那么，世尊说“眼耳鼻非量”，在名言最究竟的角度来讲，眼睛亲自见到红色的柱子是不是在名言中也不成为正量呢？

并非如此。从名言显现的角度，众生只有这种境界，即使释迦牟尼佛也会承认你见到了红色的柱子。释迦牟尼佛与众多眷属一起化缘，通过眼睛看见的一切法也是可以成立的。然而，详细进行观察，无须胜义谛，单单用名言量来观察也会发现：所谓的柱子根本不能成立。从这一点来说，眼睛亲自见到也不能成为真正的量，因为眼睛仍然有许多细微的法见不到。

很多人自认为具有一定的智慧，或者觉得自己的眼睛特别好，在平时辩论的时候，经常说一些刺耳难听的话挖苦别人，这样不太好。大家对于自己所懂得的道理应该与道友辩论，但在互相研讨的过程中尽量不要造恶业。以前法王如意宝也再三强调过这个问题，在辩论的时候一定要注意自己的用词，因为有些口才稍微好一点的人，什么话都说得出来。去年在学院的辩论场所有两个喇嘛辩论，一个喇嘛喜欢用乐器，另一个喇嘛说：“你喜欢乐器的缘故，中观的道理已经全部都忘记了，你应该到文艺界里面去更好一点。”到最后大家都有点不高兴……

所以辩论的时候，像麦彭仁波切有时候开一点玩笑也是值得的，但是我们自己在各方面

一定要注意，很多伤人心或者挖苦人的话最好不要说，也没有必要。运用这种语言，实际根本建立不了自己的观点，也驳斥不了别人的观点。然后自己在学佛的过程中，不管对前世后世也好业因果也好，一直在心里面有困惑的一些问题，应该与道友以及善知识们讨论。或者有些名词实在不懂的话，问一下其他人也没什么，因为我们提问的时候不一定全部是非常难懂的问题，应该把自己真正的疑惑提出来，这个很重要。

这时有人提出疑问：那么，任何一个相续最后的一刹那能不能起功用呢？如果不起功用，最后一个刹那是不是就不是世俗谛了？比如阿罗汉心相续的最后一个刹那起不起功用？起功用肯定不可能，因为它马上要灭完了，不可能起功用。如果不起功用，它是不是已经变成无实法或者变成胜义谛了？

对此，随理经部宗的有些论师这样认为的：阿罗汉心相续的最后一刹那虽然不起作用，但遇到其他外缘时还是会继续起功用，比如灯最后要熄灭的刹那，虽然它自己不起功用，但是加一点酥油也不一定灭，所以不会有这种过失。

麦彭仁波切站在大乘角度说：这种观点不

是特别合理。事实上，即便没有遇到外缘，也不产生自己的果，但也不致于成为不能起作用。比如一盏灯最后的一刹那，它虽然不会产生后面的果，但是它自己的当下仍然可以起到遣除黑暗的功用。同样，阿罗汉的心和心所全部灭尽的最后一刹那，仍然可以起到执著外境的作用。经部宗所说的观点虽然可以理解，但并不究竟，因此，应该以这种方式来回答。

有些上师认为：中观应成派将境和有境都分成倒世俗和正世俗；而中观自续派对外境分倒世俗和正世俗，有境不分。不管怎样，对外境的倒世俗和正世俗，《中观二谛论》、《入中论》以及《入中论自释》中都有详细分析。

当然，名言也分现相和实相，从现相角度来讲，二月是倒世俗、天月是正世俗，海螺的黄色是倒世俗、海螺的白色是正世俗。但是，《中观庄严论》的作者站在名言实相的角度来讲，所谓的倒世俗包括在正世俗当中，所以没必要在名言中再分，只要说真正的名言是自相法就可以了。

《中观庄严论》这部论典在抉择名言实相时，倒世俗的二月等显现都是不能成立的，因此，无论任何时间、任何地点，要解释这部论

典就必须按照因明典籍的观点来解说，也即名言中的一切法必须是起功用的法。

因而，甚至在名言中，无功用的一切法也无法安立为名言量的照了境。《量理宝藏论 · 第一品》介绍了四种境[48]，也就是说，根识前能够真正明了见到的对境叫做照了境。而不起功用的任何法，比如二月，没有自相、不起功用的缘故，不可能成为名言的照了境，只有天月才是眼识真正的照了境。所以必须将起作用的法认定为世俗。对于这一点，大家通过闻思一定要生起定解，这对因明和中观的学习都会起到很大作用。

《量理宝藏论 · 第一品》着重遮破了总相和无而显现，对方认为：无而显现的二月，既不是世俗谛也不是胜义谛，会不会变成第三品物体了？萨迦班智达回答说：不会成为第三品物体。无而显现的二月等，实际就是识的一种迷乱，也即识本身，可以包括在自相当中，因此不会出现不属于世俗的过失。但对此等显现详细观察，其自身的本体根本不能成立，因此属于非量。

[48] 四种境：所取境、耽著境、显现境和照了境。




有些人怀疑：二月等显现存在，但却起不到两个月亮的作用，因此不是世俗谛；不是真实的空性，也不能说为胜义谛。

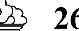
要知道，此处所讲的胜义世俗，与《量理宝藏论》和《释量论》有点不相同。《量理宝藏论》和《释量论》当中，胜义谛是因明的胜义谛，世俗谛也是因明的世俗谛[49]。在本论当中，胜义谛是指空性，世俗谛是指起功用的名言。

对方提出：二月不起功用，不是世俗谛；不是空性角度来讲，也不是胜义谛，所以成了第三品物体。

下面对此观察：如果认为二月是一种显现并且不是刹那性，也就成了一种恒常的显现，不是虚妄之法的本质了。既然二月常有，那我们说“一切万法在胜义中不存在，远离一体多体故，犹如影像、二月、幻化”，这里面以“影像、二月”等说明虽然显现却无有自性这一点也不应该合理了。

一般来说，世间上除了特别愚笨的人以外，根本不会说二月、影像等存在，他们在梦中乘坐大象、骏马，醒来之后也不会说“我刚刚真

[49] 因明当中，胜义谛是指起功用的法，世俗谛是指虚妄的法。



的去骑马了……”，对于白天的显现和梦境还是分得很清楚的。所以，将二月等显现认成世俗，认为它存在的话，这是特别愚笨的一种标志，这些比普通人还愚笨、具有旁生特征的人，竟然与月称论师、法称论师等比精通万法本性者更加超胜的诸位智者辩论，实在是非常可笑的事情！

静命论师的观点在这里已经说得非常清楚，二月等倒世俗的显现是名言中也不存在的法，只不过是一种迷乱的显现，除了自己的心以外根本不可能存在。也就是像法称论师所说的，对名言中起功用的这些法进行抉择时，也是除心的幻化以外根本不可能存在。在这个基础上，应该了知胜义谛和世俗谛双运的道理，一切万法中再没有比之更重要的所知了。

如果有机会，法称论师的《因明七论》一定要下功夫闻思，这样一来，对名言法、业因果，以及释迦牟尼佛在整个世界上是无与伦比的量士夫等问题，一定会生起坚定不移的信心和见解。因为因明的这些推理都是通过分别念思维和观察的，很多凡夫众生很容易契入，对名言的很多问题也会轻易通达。在这个基础上，进一步闻思空性法门，也会有一定的利益。

对于二月的显现抉择完毕以后，同理可以类推，石女的儿子、天空中的鲜花、无柱、无瓶等很多无实法，在名言中根本不可能存在，其本体也是空性的。所谓的无实法，在名言中只不过是一种总相而已，没有真正的功用，因此，不论怎样说，石女的儿子存在、虚空存在，也唯一是显示宣说者本身的愚痴之相而已。

现在世间上有很多人凭借自己的妄想，创造出各种各样的学说，有些愚笨的人在某些场合中也是广泛宣扬。实际上，对名言中也不存在的这些法进行弘扬是非常可笑的！这其中的很多道理，大家通过上述推理完全可以类推。

一般来讲，对法称论师所说的具有自相、真正起功用的法安立为名言这一点一窍不通的人，在名言中说“二月等显现是倒世俗，天月等则是正世俗”，这样的确容易理解并能轻易接受。但在讲述本论的过程中，所谓的世俗必须从起作用的角度来讲，对于这一名言量的深要，完全是长期修学法称论师的《因明七论》、具有一定慧根的人才能接受。

前面已经从否定角度说明了三个法相，也即从断除成实的角度讲到未观察似而欢喜，从遮破常有的角度安立为生灭法，从遮破石女儿

等不起功用之法的角度安立为具有功用的法。从肯定方面，一个世俗的本体也必须要齐全这三者，这是以名言量得出来的结论；或者说是人们共同承认、能现出自相的有实法；也可以说，一旦以胜义理进行观察，根本经不起任何观察的法，就是世俗的本体。在相关论典中再三提到的也是指它。

下面以旁述方式讲述肯定和否定方面的内容。

麦彭仁波切在《解义慧剑》中说[50]：任何破立都可以包括在肯定和否定当中，肯定是从"是"和"有"方面建立的；否定是从"无"和"非"这方面来讲的。

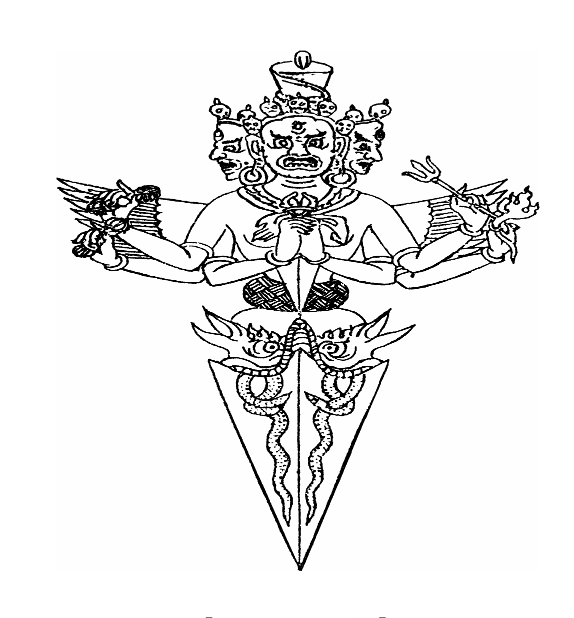
其中，否定也就是指排除自己本身以外的法，也可以称为遣余。遣余的方式有两种，一种是无遮遣余，如"无瓶"，以此不会引出其他任何法；还有就是非遮遣余，比如"瓶子不是常有"，通过排除非本身的常有法来了知它的本体为无常法，由此可以在瓶子的本体上建立无常。

所谓的肯定，比如瓶子是无常，在建立瓶

50 《解义慧剑》：所有诸建立，归集证有是，所有诸遮破，无遮非遮摄。

子自己的本体时，以这种方式遮破了非本身的常有，因此是一种建立的法，是从肯定方面讲的。此处的表达方式与汉文语法稍微有点不同，这里主要是结合因明遣余来讲的。

任何一种物质，通过否定非本身的方式，比如瓶子不是常有，遣除了这一点以后可以建立其本身为无常；或者，通过肯定自本体，比如瓶子是无常法，从而排除了非本身的常有之法。这是从总的角度说明了肯定和否定的道理。









第八十八课

有关世俗谛的三个法相：未经观察时似而显现、一切有为法都是生灭之法、一切有为法都是起功用之法。其中前两个问题已经介绍完了，在讲最后一个问题的时候，麦彭仁波切通过简明扼要的方式，也讲了否定和肯定方面的一些教言。对于这些殊胜的教言，大家应该下功夫思维，然后真正运用到自己的心上、运用到自己的生活当中。我们现在这种讲闻佛法的机会非常难得，一定要珍惜，在这个过程中，应该付出一点心血，否则得不到真正的智慧。有时候说起来，闻思也是比较辛苦的，很多没有福报、没有智慧的人，不太愿意留下来的原因也是这样，如果这是轻而易举就可以成办的事情，解脱也就不会那么困难了。现在有些人虽然出家了很多年，可是真正闻思的机会非常少，所以希望大家在难得的闻思过程中，不要以各种理由轻易放弃。

前面已经从总的方面讲了肯定和否定的意义。分别而言，否定也有词否定和义否定两种。

任何词语都是一种遣余，比如说瓶子、兔角、石女的儿子等，这些语言在建立自本体的

同时，将除自本体以外的其他法全部排除了。如口中言说“柱子”，建立了柱子自本体的同时，除柱子以外的瓶子、山河大地等全部遣除，这就是所谓的词否定。

所以说，语言都是遣余的一种有境，可以遮破非自本身的一切所诠意义，以肯定方式建立所诠的本体。比如言说“瓶子”时，瓶子以外的法依靠瓶子的词句全部遣除，而瓶子自己的本体以肯定方式得以建立。法称论师在因明论典中也说：任何语言都具有破立两种作用，破除自己以外的法，建立自己的本体。

具有真正意义的词句，比如人们可以通行的地方被称为公路，只要说到“公路”，除公路以外的其他法就会全部排除，然后建立公路这一本体。不仅名言中存在的公路等词句有这样的作用，甚至根本不符合实际道理的兔角等，一说兔角，依靠这种语言的力量已经将不是兔角的法全部排除了，兔角本身虽然无有自相，但从语言的反体已经建立了兔角的本体。或者说石女的儿子，已经将不是石女儿子的法全部排除，在我们心里生起一种石女儿子的概念，这就是借助语言在自心产生的一种总相。

这样一种排除了非兔和非角的无实法反体

应该可以建立，如果这一点也不存在，所谓兔角这一概念也就无法在我们的心中生起。比如说“任何法都不存在，如同兔角”，其他人会想：兔角根本不存在。这时，不存在的一个概念会在此人心中生起。这就是语言所起的作用。

如果依靠语言的力量无法排除他法而建立所诠自己的本体，那么，在人们心中也就不可能产生那一概念，这样一来，执著为不存在的概念也就不可能存在了。或者说“一切万法无有自性，犹如影像”，由于影像无法在我们心中引发无有自性这一概念，因此，对于一切法不存在的概念也就不能了知。然而，影像的自相虽然不存在，但依靠它可以在人们心中生起影像不存在这一概念，从而了知万法的本体如同此影像一样也是不存在的。

虽然借助语言的力量可以在心中产生兔角那一概念，但除此以外，所谓的兔角，既没有以肯定的方式建立自相，也没有以否定的方式排除非他本身的法，真正的兔角即使在名言也是不可能成立的一种法。虽然不存在，通过语言宣说时，仍可排除它以外的法从而在人们心中引发这一概念，这就是词句上的否定。

义否定，分为以肯定方式成立和以否定方

式成立两种。首先讲以否定的方式来成立，也就是讲有关无实法的道理。

一切的无实法，像龟毛、兔角等，其实仅仅具有排除有实法的这一作用。表面看来，人们说“兔角”，从而引发心中兔角这一概念时已经建立了一法，并且否定了有实法。或者说“无柱”，无柱的本体已经建立，然后有实法已经全部排除。但实际上，除了借助否定的力量而建立以外，丝毫不会成立无实法自本体存在这一点。

另外，我们说瓶子等有实法时，其自相以肯定的方式成立，心中也可以如是思维，间接来讲，以否定方式已经排除了瓶子以外的柱子、山河大地等其他法，因此，是以肯定与否定二者来证实的，而最主要的还是借助肯定的力量间接加以否定。

对于义否定和词否定，哪些是词否定，哪些是义否定；词否定当中哪些指有实法、哪些指无实法，义否定当中哪些是有实法、哪些是无实法，这些一定要分清楚。了知这些内容之后，对因明、中观的很多问题分析起来也会有很大帮助。

一般来说，对大圆满等胜义谛的境界如果



不懂也情有可原，但是对名言的万法应该要懂，比如一说柱子，依靠这种力量遮破了哪些法、建立了哪些法？语言与外界事物之间的关系是什么？分别念与外界事物之间的关系是什么？事物与事物之间有什么关系？这些问题必须依靠因明和《俱舍论》进行分析。

所以，大家对佛教的概念、名词必须认识。如果没有认识，现在世间上各种各样的学问所研究出来的结论，比如以现在的心理学、物理学等方式解释万事万物的时候，很多佛教徒可能也不知道该如何以佛教观点来解释。不管宏观世界还是微观世界的现象，作为佛教徒担负着一定的责任，我们应该跟随大慈大悲佛陀和其他高僧大德们所宣讲的教言，将名言中一切法的本体真正精通，否则是相当可惜的！

你们也不要想：我的寿命很短暂，还是应该观想无常、念诵阿弥陀佛……。尤其有些人正在闻思的时候，突然在自己的心里面产生一些分别念，认为应该把闻思放下来，将所有的时光用在修行上。结果，所谓的修行更是不容易的事，你的修行依靠其他世间杂念会再次被斩断的。

大家有机会闻思经论的时候，一定要把自

己的精力放在闻思上。诸佛菩萨给我们宣讲的这些教言都是非常有价值的，以前的传承上师怎么讲，我们就照样去学，到了一定时候："噢……传承上师所指的路，对我现在的生活、修行等各方面原来都有这么大的帮助。"这时候自己会清醒过来的。

有个别道友，每一次听到一些实修方面或者观修有鼻有眼的时候，他就生起一种信心；平时遇到名言、词句、分类的时候，就开始打瞌睡、眼睛翻来翻去的，这样不太好。

对于词否定和义否定如果未加辨别，任何一个名称所表达的意义在名言中是否存在也就难以分清楚。比如兔角这个名称在名言中是存在的，而兔角所表达的意义在名言中根本不存在，因此，兔角的意义不存在这一点，通过义否定已经说明了；兔角的词句，在词否定中以肯定的方式可以存在。如果说柱子，它的词句和意义都是存在的，在柱子建立的同时，义肯定和词肯定都可以成立；间接来讲，非柱子的词句和非柱子的意义也否定了。

这样一来，像外道所承认的常有的我、大自在天、遍入天等，这些词句虽然存在，但是它的意义连名言中也是不存在的，所以希求这

样的法非常不值得。以前我们说过：通达《俱舍论》，对名言不愚昧。所以，应该了知哪些法在名言中存在、哪些法在名言中不存在，有智慧的人应该寻找名言中存在的法进行破立和判断，这是非常有必要的。

对于意义的本体，倘若没有区分以否定来证实、以肯定来建立的差异，也就无法将有实法与无实法区别开来。比如柱子等法以肯定的方式存在，而兔角等法的意义只有以否定的方式存在，以肯定方式根本无法成立。我们应该了知，什么是有实法、什么是无实法，然后对有实法进行破立和取舍；对无实法，仅仅在语言上运用而已，想要寻求所谓的阳焰、二月等是毫无意义的。由此可见，鉴别此二者极其重要。

接下来主要讲非可能否定、非有否定以及另有否定三种。这三种否定，麦彭仁波切在《智者入门》中讲得比较清楚，其中也牵涉到因明方面的一些道理，稍微有点难懂。因此，希望你们首先对上面所讲的肯定、否定，以及义否定、词否定一定要分清楚。

下面在建立任何一种事物的法相时，必须以这三种否定来遣除法相的三种过失——不

遍、过遍、相违。如果没有通达这三种否定，想要了知一个真实的推理也是相当困难。

无论在任何差别事——柱子、瓶子等上面，要建立一个差别法如无常等，都有以排除某一事物不具有某一差别法来建立，以及排除其本身之外的他法具有而以唯其具有的方式来建立两种。

以法相来说，在某一事物上具有的方式有三种：

非可能否定，由于微尘是无情法、识是有情法，因此排除微尘这种相违的法，从而安立识自己的法相为自明自知。由于排除了与之相反的、不容有的法相，成立了识自本体明清这一点，这就是容有的法相。或者说人的法相，排除柱子、牦牛等不容有的法相，安立为知言解义，这就是容有的法相。也就是说，以非可能否定来遣除相违的过失。

非有否定，某一事物的一个侧面虽然容有某一特法，但对事物的其他方面来说却不一定遍。比如依赖眼根生起的认知对境之识，将此安立为识的法相时必定是不遍的。因为是依靠眼根而产生的了知对境的识，只能安立为眼识的法相，如果将它安立为所有识的法相，耳识、



鼻识等全部变成眼识了，这有很大的过失。因此，排除事物的所有侧面不具备的情况，可以周遍安立的那一法相——自明自知，才是识的真正法相。这就是非有否定，以此可以遣除不遍的过失。

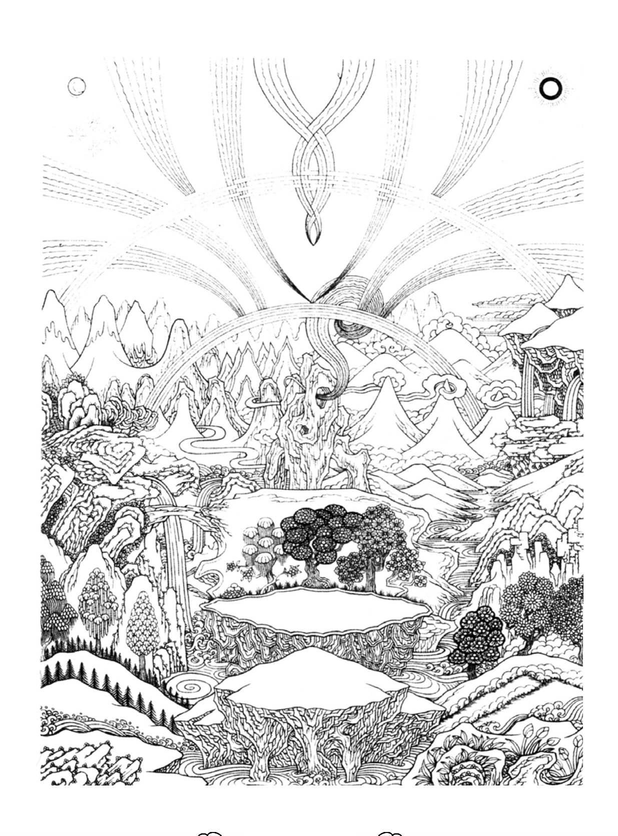
对于某一事物来说虽然周遍，但对其他法来说也同样周遍，比如凡能作为心之对境的法安立为识的法相，由于柱子、瓶子、牦牛等很多法都可以作为心的对境，因此具有过遍的过失。因此，排除他法具有而安立唯它本身才具备这一特点，比如人的法相，可以排除其他动物具有知言解义这一特点；从识的法相来说，除识以外其他无情法全部排除，这就是另有否定。

以这三种否定断除三种过患的法相，才能被共许为无谬的真实法相。当然，建立法相时，有一种叫做本体抉择的法相，这种安立方法不一定要远离这三种过失，但因明安立的法相非常严格，必须要远离不遍、过遍、相违三个过失，才能说它是真正的法相。

有些论师建立法相的时候语言特别多。按真正法称论师的传统，语言无须太多，比如有枝有叶是树木的法相、知言解义是人的法相、



具有项峰垂胡是黄牛的法相，这样来建立时，从总的方面已经远离了不遍、过遍、相违三种过患，属于真实的法相。





第八十九课

前面从遮破角度宣讲了世俗谛的三种法相之后，麦彭仁波切在这里以旁述方式也讲了三种否定：非可能否定、非有否定和另有否定。以这三种否定可以遣除建立法相过程中的三大过患，也即相违、不遍、过遍。在因明当中，对于建立法相的要求比较严格，必须远离这三种过患才是真实的法相，有关这方面，《释量论·正量品》中有宣说。

我们在任何一个差别事上建立差别法，第一种情况，此差别法唯一在这一差别事上存在，比如，现在娑婆世界中可以称为量士夫的唯一是释迦牟尼佛，由于唯他具有这种功德，因此以另有否定的方式将其他人全部否定了。第二种情况，此差别法不仅在这一差别事上存在，在其他差别事上也存在，比如柱子是无常，由此已经将柱子不是无常的反体排除了，而且，不仅柱子是无常的，瓶子、大海、山羊等都具有无常的特点。

依靠上述两种否定方式，可以成立自己所表达的意义。也就是说，想要说明唯一此法具有某种特点就以另有否定来抉择，比如释迦牟

尼佛是世间上唯一的量士夫，或者唯一爱因斯坦是原子弹的创造者。如果不必表达唯一具有这种特点，比如月称论师是无与伦比的中观论师，这时并未否认龙猛菩萨、静命论师、寂天菩萨等中观论师，这时也就不用“唯有”这个词。“唯有”在藏文文法中是具有特殊含义的另有否定的词句，表面上看，“唯有”是一种肯定句，其实在肯定的同时，间接已经否定了它不具备的反体。

因此，在任何事物上具足任何差别法的角度来讲，都可以分出无数反体的否定，比如瓶子是差别事，在它上面有很多差别法——无常、所作、有为法等等，每一个差别法都遣除了它的违品。我们说“瓶子是无常”，差别法的反品——不是无常已经否定了。或者以花布作为差别事，花布上面具有白红蓝等七种颜色，那么，以白色可以遣除非白色、以红色可以遣除非红色……七种颜色分别具足了七种否定。

实际上，排除非本身的本体与肯定是一个意思。比如口中言说柱子的时候，以“柱子”两个字已经排除了非柱子，与肯定柱子是同一个意思；说大海时，不是大海的本体已经遣除了，自然而然大海的本体已经建立起来了。

本论当中是说差别事和差别法，《般若经》、《现观庄严论》当中经常讲有法和法，所谓的柱子称为有法，在柱子上具有多少个法或者特点，这样说也是可以的。以蓝色为例：有法或差别事是指单单蓝色，而蓝色上面的所作、无常等就是法或差别法。以人作为差别事，人的上面也可以安立很多不同的差别法。

平时研究任何一种法，首先要明白什么时候是研究差别法，什么时候是研究差别事，不然任何事物的本体和差别也就没有办法分析了。《俱舍论》中讲心和心所时也讲过：所谓的心是执著差别事的，心所则是执著差别法的。理解方法上稍有不同，但意思基本是相同的。

另外，《量理宝藏论》中说[51]：法相、名相、事相三者能遍于所有万法。也就是说，任何一个法不具足这三者就不可能存在。其中，所谓的法相也叫做义反体，是从这一法本身的特点来安立的，如具有项峰垂胡；名相则是自反体，如黄牛；事相也就是事反体，指具体的事物，比如花白的黄牛。从意义来讲，这三者也是一体的。麦彭仁波切在《智者入门》的颂词和讲

[51] 《量理宝藏论》：三法周遍诸所知，是故阐释彼安立。

义中，对自反体、义反体和事反体三者讲得比较细致，此处未作广说，我们大概理解就可以了。

归纳而言，不管另有否定还是非有否定，全部是从遣除非自本体的角度来安立的。以上有关否定方面的问题，麦彭仁波切以非常浅显易懂的语言，已经给大家介绍完毕，下面再回到世俗法的三种体相上继续宣说。

前面已经讲了名言法的界限，但也并不是说唯有具自相的法才是名言法，除此之外，总相、二月等全部不承认，不能如此承许，否则，语言总相和分别总相也就不能承认了，有这个过失。所以，从静命论师的观点来讲，在名言中暂时应该分为现相和实相，前者是在迷乱众生面前所显现的名言法，后者是指最究竟的显现。从暂时的现相角度来讲，黄色海螺的本体和它的有境应该承认；但从最究竟的角度，见到白色海螺的有境才是真相，而真正起功用的法安立为名言，也是从这个角度来讲的，这就是静命论师所要抉择的名言。

那么，针对世俗法的三种特点——未察似喜、生灭法和起功用，下面提出了一些问题。当然，这也不一定是真正敌宗提出来的问题，

以前狮子贤菩萨在讲到般若观点时，也经常会自己站在对方角度开始自问自答。因此，对于下面的三种辩论，希望道友们在理解过程中认真思维对方究竟是如何承认的、自宗又是如何回答的，只有这样才会明白因明和中观的很多道理。

辩论一，有人说：世俗谛具有三种法相是不合理的，假设未经观察时似乎欢喜而存在，那么，苦受的事物（有法），在未经观察的情况下也应该是喜受（立宗），是世俗之故（因）。

一切世俗法的第一个法相，就是在未经观察时似而欢喜。对方认为这种承许不合理，比如个别道友虽然身体也不错、生活也不错，但还是无缘无故觉得很痛苦，如果世俗法在未经观察时似而欢喜，那么，特别强烈感受的这种痛苦作为有法，在未经观察的情况下也应该成为一种似而欢喜的存在，为什么呢？是世俗谛的缘故。但是不能这样承认，因为正在感受痛苦的时候，不能说未经观察的情况下是一种欢喜的感受。对方提出了这样一个问题。

对于这个问题，可以用同等理来遮破。《俱舍论大疏》中也说：对方提出问题时，可以用一个同等理让他分析。也即在对方分析的过程

中，自宗用同样的分析发出太过。这在辩论过程中是允许的，但是没有任何关系的问题，在因明场合当中不允许提出来。

现在每天晚上讲完课以后，我虽然感觉有点累，但还是让大家提出一些问题。这样的话，对大多数年轻人来说，可以稍微打开一点思路，尤其是有关佛教方面的很多问题，在这种场合当中通过一问一答的方式，大家一起探讨还是非常有必要的。

我们对上面这个问题回答说：梵天、大自在天、转轮王的世间安乐（有法）应是痛苦（立宗），因为一切有漏法都是痛苦的本性之故（因）。

因为世间当中的梵天、大自在天、转轮王活的时间特别长，生活也是非常安乐，但是，一切有漏法皆为痛苦，这一点，以教证、理证都可以成立，所以，梵天、帝释天的快乐也应该成为痛苦。可是不能这样承认，因为明明是快乐的，不要说转轮王，现在世间的一些大老板的生活也是非常快乐的，他正在快乐的时候，你不能说他所感受的是痛苦。

实际上，麦彭仁波切下面也说：第一个辩论只不过是咬文嚼字而已，不具有特别重要的意义。如果分析其中的密意，转轮王暂时来讲

的确是快乐的，但一切有漏法的因、果以及体性都是痛苦的，所以显现上的这种快乐也是痛苦的意思。同样，所谓的“似而欢喜”也并不是真正欢喜的含义，意思就是说，现在世俗谛中显现的法，在未经观察这一层面上，似乎是实实在在存在的一种法而已，实际上是不成立的。

下面的两个辩论牵涉到空性，以及无为法和有实法的关系等问题，因此具有非常深远的意义。

辩论二，对方说：既然生灭法都是世俗法，那么，所谓的无遮空性（有法），应该成立为刹那性（立宗），因为是世俗法的缘故（因）。

《自释》中说：“由于依于所谓世俗之分别念的缘故，无生等也成世俗，而不是胜义，如同树木等的词义一样。”此中“无生”是指单空，也就是说，单空应该是世俗而非胜义，比如树木的语言总相和义总相全部是世俗谛一样。对此，不能说因不成立，因为单空是世俗法这一因可以成立，《中观庄严论自释》中已经明确说到：单空是世俗谛，不是胜义谛。如：“无生等也归属在正世俗中。”所以，无生空性归属于世俗谛当中是成立的，但空性是无实法，怎么会

成为刹那生灭的呢？不能如此承认。

麦彭仁波切站在中观角度，再次发出了一个同等理的太过：无遮空性（有法）应该不能思维、言说（立宗），你承许它为胜义之故（因）。这一点周遍可以成立，而且决定可以成立，为什么呢？佛经中说：“胜义尚且在心之运行中亦无有，何况说一切文字。”所谓的胜义谛在心的行境中也是无有，更何况说文字的行境？不可能有。对方如果说：这样承认是正确的。对于单空来说并不能这样承认，因为与现量相违。所谓的单空，我们在口中可以言说，心中也可以如是思维，所以你说它是胜义谛根本不合理。

这种辩论方式，大家应该用心思维，不然刚开始好像根本分不清是对方说的还是自宗说的，实际上，只要愿意下功夫，会发现这里面的意义还是非常深奥的。

第三个辩论是从具有功用这方面来辩论的。对方说：虚空等无为法（有法）应成可以起功用（立宗），是世俗之故（因）。

他们认为虚空应该成立为世俗法，因为所知万法必定包括在二谛当中，由于这一虚空并非远离一切戏论的境界，也不是单空的一种表示，所以不是胜义谛，应该是世俗谛了，既然

是世俗谛就应该起作用。然而，虚空明明不具有功用，不管俱舍还是因明，虚空都应该包括在无实法当中。

麦彭仁波切同样站在中观角度说：关于这一点，推理要从意义上来理解，而不是从词句上理解。在意义上，所谓的虚空是常有无实法只不过是一种言词，从任何法不存在的角度安立而已，真正虚空的本体既不是有为法也不是无为法。不然按照对方的说法，以同等理类推，石女的儿子也应该起功用了，因为他是世俗法之故。为什么呢？一切所知万法可以包括在二谛当中，而石女的儿子不是胜义谛的缘故，必定属于世俗法，应该起功用。

这样一来，对方完全可以了知，石女儿和虚空在名言中除假名以外根本不存在，因为词句一致并且意义的本体不存在这一点，对于所有无实法来说都是相同的。

对方如果分析说：石女儿起功用的说法不能成立，由于执著石女儿的心可以包括在世俗谛当中，因此不包括在二谛的过失并不存在，但它的体相根本不可能存在。既然如此，我们对虚空同样可以分析：执著虚空的有境可以包括在世俗当中，除此之外真正的虚空也是不存

在的，所以不会有虚空起功用这种过失。

对方再次辩解说：虚空和石女儿子截然不同，因为虚空在名言中是存在的，法称论师也经常以此作为常有的比喻，《俱舍论》中也讲到地水火风空五大；石女儿在名言中根本不存在，因此二者之间存在很大的差别。

对此可以回答：在外境的自相上，虚空和石女儿没有任何差别，同样不存在自相，因此，在观察外境的场合里，你说虚空与石女儿不同，虚空存在、石女儿不存在的话，究竟是以何种理由来成立的？对于这一点很期待你们的回答。实际上，对于虚空和石女儿，没有任何真实的证据可以说明一者成立一者不成立，二者在本体上都不可能存在。

麦彭仁波切说：以上只不过是为了开开玩笑才稍稍运用了一些辩论。

真正从意义上来讲，所谓的“未察似喜”，也就是指如同水泡、阳焰一样，在未经观察的情况下可以听之任之，似乎真真切切存在着，由此称之为“似喜”。而并不是指感受中的痛苦和欢喜，因为虚幻的景象也不决定是欢喜的，比如出现令人恐惧万分的景象时，根本不可能感受欢喜。



因此，这也只不过是对未加观察的情况下，似乎真实成立而自取欺骗的角度相似表示的，千万不能将颂词当中的“喜”认为是身心快乐的过程。因为在未经观察的时候，痛苦也是实实在在存在的，就像有些道友一样，正在听课的时候也是心烦意乱，听也听不进去、看也看不进去，这样一来，是不是应该说未察似苦、未察似痛、未察似愁……



第九十课

前面针对世俗谛的三种法相——未察似喜、生灭法、起功用，麦彭仁波切以开玩笑的方式作了三种辩论，也就是用三种同等理对一些不同的观点作了驳斥。

第一个辩论，所谓的“未察似喜”中的“欢喜”不能从身心感受上来讲，否则，一切法未经观察时欢喜的话，一切苦受在未经观察时也应该变成喜受了，因为是世俗谛的缘故。这完全是词句上的辩论，其意义并不是特别大，所以没有广说。

后面有关虚空能不能起功用以及空性是不是世俗法的两个辩论，具有非常可取的深远含义。

其中，对方所说的“无遮空性应该成为刹那性，是世俗法之故”，麦彭仁波切给对方发出太过说：如此则单空应远离一切思维，是胜义之故。这一太过其实是从真实胜义的角度发出的，而无遮空性观待远离一切名言戏论之真胜义而言，应安立为世俗谛。从修行角度，仅仅通达单空的境界不能说为通达了真正的胜义谛，仍然属于世俗谛的范畴。

大家必须了解这一道理：无遮单空仍是语言和分别念的一种境界，完全属于世俗谛，此世俗谛也是观待远离一切戏论的真正胜义谛的对立而言。从相似胜义谛的角度来讲，其本身就是胜义谛，与此单空对立的世俗谛，才是五根面前所显现的刹那生灭的假法，这时单空是一种胜义谛，不是世俗谛。

所以，麦彭仁波切站在真实胜义的角度来说：你们所谓的空性应该远离一切世俗，是胜义谛的缘故。既然是远离一切世俗的胜义谛，当然是真实胜义谛。这里虽然也是文字上的一种辩论，但依靠文字，其中还是具有很甚深的意义在里面。

作为讲论者和闻思修行的人来讲，名言和胜义的两种分析必不可少，相当于智慧的双目一样，缺少了它就不可能前进。大家在学习研究和闻思的过程中，首先必须清楚何为胜义谛，胜义谛也分相似胜义谛和真实胜义谛，真实胜义谛是指远离一切戏论的境界，相似胜义谛则是指本论前文所讲的单空境界。其次，对世俗谛同样也要分析，从现相角度来讲，境和有境应该分倒世俗和正世俗；最究竟实相的角度来讲，世俗谛无须再分，只有一个正世俗。

这种分析，在闻思过程中的确像明目一般，如果具有这种智慧，不论闻思阅读哪一部论典都会非常方便，否则，在智慧的大道上可以说寸步难行。

第三个是有关虚空应该起功用的辩论。对方认为：一切所知万法必须包括在二谛当中，所谓的虚空并不是胜义谛，所以包括在世俗谛当中。对此，麦彭仁波切以同等理来推：如此一来，所谓的石女儿也应该变成起功用的法，是世俗谛的缘故。

虚空等无实法的名言，其实它的来源是从无实法对立的有实法而来，比如无柱的无实法来源于与之相对的柱子，如果柱子不存在，无柱也不可能有。既然如此，也就不会造成虚空不成为所知的过失，因为所谓的虚空只是假立而已，从这一角度来讲，虚空可以包括在所知万法当中。当然，从自相的角度，你说虚空是所知肯定不合理，因为它自相不成立的缘故，但假立的名言应该是有的。

虽然何时何地都不能说虚空不具足名言或者虚空不包括在所知万法当中，但也不会由于不成为起作用的有实法而导致出现既非世俗也非胜义的局面。








对方说：虚空不是胜义谛的缘故，应该成为世俗谛。他们担心：如果虚空不起功用，就不是世俗谛了。因此说虚空应该起功用。实际上，这种担心完全是多余的，举一个简单的例子：我们将所知万法断定为常有或者无常时，对方就连说“不能包括不可思议的我”的机会也不会有。为什么呢？不可思议的我如果自相存在，我们判断其为常有或者无常也是可以的，但是它的本体与石女儿没有任何差别，那所谓不可思议的我不是常也不是无常的过失也就无从说起。同样，一切万法可以包括在胜义谛和世俗谛当中，如此宣说的时候，你们没有必要说“虚空既不是胜义谛也不是世俗谛”的言词，虚空不能以自相成立，其本体本来就不存在，只是一种假立而已，所以不会出现你们所说的过失。

不论庄严虚空还是空隙虚空，只不过是从没有色法阻碍的角度安立为虚空而已，它的本体不可能存在。所以，人们虽然说“虚空在名言中是存在的、石女儿就连名言中也不存在”，但从自相方面分析时，虚空和石女儿同样不具有自相，二者不存在任何差别。而在口说“兔角”的时候，表面看来似乎以言词排除了非兔




角和非角，心中也是如此缘取，可实际上，兔角的自相根本不存在的缘故，也就不可能成为所知。

在因明辩论的时候，对于所知的辩论相当大。比如说虚空是不是所知？石女儿是不是所知？兔角是不是所知？从语言或者总相角度来讲，可以称其为所知，因为依靠虚空可以抉择一切法无有这一点，但从自相来讲，兔角、虚空都不是所知。

反过来说，如果仅仅缘名称就成为真正具有自相的所知，兔角、虚空等也已经成了所知，到最后，不是所知的事物在这个世界上根本就不会存在了，石女儿、兔角等也应该存在了。真正来讲，人们只是缘虚空等一切无实法的名称而已，这些无实法实际并不成立。

可见，从意义是否具有自相和起功用方面，判断任何事物的存在与否才是非常合理的。其他论典中也异口同声地说虚空的本体不存在，并以石女儿作为比喻来说明。所谓的空性就像虚空一样，虚空就像石女儿一样，因此也可以说空性在名言中也是不存在的。

有人说：虚空不存在的话，世间将其列为五大种之一也就不合理了。而且法称论师在推

理当中说“一切万法无有自性，所作之故”，同品方面说如同柱子；异品方面则说，不是所作故不是无常，犹如虚空。尤其大圆满当中经常将自己的心比喻成虚空，《普作续》和《大圆满心性休息大车疏》当中引用了很多这方面的教证，说明“自己的心无生无灭，犹如虚空”。如果虚空的本体丝毫也不存在，如同石女儿一样，上述说法不是都不合理了吗？

作答：正如上面所说，仅仅是将色法不存在的空洞洞的方所假立为虚空而已，虚空的本体丝毫也不存在，在未经观察的侧面虽然可以说虚空存在，但在详细观察、分析的情况下，不论现量还是比量都无法证实虚空的存在。

由于虚空无有自相，以眼识、耳识、鼻识等境证[52]无法现量了知虚空的存在。如果依靠境证可以成立，虚空已经变成五种色根的对境了，也就是说，必定是色声香味触中的一种，这一点任何人也不会承认，因此不能说是境证的对境。如果依自证[53]来成立虚空存在，所谓的虚空已经变成识了，这也不合理。假设认为：以境证和自证都不能成立，但以亲身体验可以成立。

[52] 以五根识了知外境即称为境证。
[53] 识内观时所了知的法称为自证。



实际上，只是将无有触碍假名为虚空，其本体如果真正有可缘的话也就不能称之为虚空了。

以上讲了依靠现量不能成立虚空，下面讲依比量同样不能成立虚空的道理。如果以比量可以成立，就必定是彼生相属或者是同体相属，但虚空无有本体的缘故，既不能与他法成为彼彼所生的关系，也无法说为同体，因此，以比量也不能成立。

本论所讲的道理与因明完全一致，《量理宝藏论》中也说：“无自相故非现量，无相属故无比量，是故所谓有虚空，绝无能立之正量。”所以说，所谓的虚空只是徒具虚名而已，真实的本体并不存在。如果理解了这样的道理，也就会明白虚空作为万法无有本性之比喻的真正含义。佛经中说：“所谓见虚空，众生词言说，虚空岂能见？当观察此义。”人们虽然认为自己见到了虚空，并且评价虚空如何如何，这也只是一种词句的言说而已，谁真正见到了虚空呢？虚空根本不存在自相，所谓的见到虚空，也只是未经观察的一种愚笨人的说法，实际根本无法见到。比如柱子存在一种自相，以眼睛见到这种色法也是可以的，但虚空不属于色法，又怎么可能见到虚空呢？对于这种说法必须进行



观察。

人们平时的很多说法与实际意义还是存在很大差别，对于这些说法没有办法阻挡，也没有必要遮止，这只不过是一种语言的假立而已。在总义当中，已经介绍了有关庄严虚空和空隙虚空不能作为虚空存在之依据的道理，对此，如果明白仅以名言量在无有本性之法上假立为名言这一点，也就不需要以胜义量再度附加建立，如同对尸体没必要再次砍击一样。

所以，对于某一法，首先以名言量观察它是否存在，如果以名言量也是不存在，那以胜义量肯定不会存在。比如种子产生苗芽，在名言中如果可以成立，以名言量无法遮破的话，再以胜义量的金刚屑因、离一多因等进行破斥；如果名言中都不存在，也就没必要再以胜义量来遮破了。

同样，有部宗不承认的法，比如对粗大的法已经了知为空性，经部宗也就无须再去分析粗大的法；经部宗认为除隐蔽分的外境以外存在一种行相，这种行相就是心的一种幻相，这一点唯识宗也不用破；对于唯识宗所说外境不存在的道理，中观宗也不会再次去破。然而，对有部宗和经部宗承认的外境微尘存在，唯识

宗必须驳斥；唯识宗所承认的心识恒常存在，中观宗也必须进行驳斥。所以，下下宗派已经通达的观点，上上宗派不必破；下下宗派未通达的观点，上上宗派必须详细分析。

总而言之，对于一切起功用的有实法，我们可以正确无误地进行破立。不论反体、实体还是相属、相违，全部的破立必须以起功用的法作为基础，否则对任何法都不可能作出正确无误的判断。如此进行破立的同时，也可以遣除颠倒增益的人法二我，就像具明目者不会寻找镜中美女一样，通过遮遣有实法而使无实法成立为心的对境，除此之外，再无有其他成为破立对境的所谓无实法。

然而，在虚空等言词上采用各种名言，比如虚空不存在、虚空是无为法、虚空常有、虚空不能起作用等也是可以的；同样，对石女儿也可以说石女儿子的牙齿不存在、石女儿子的头发很难看等；或者，空中的鲜花上来了两只蜜蜂，其中一只蜜蜂的眼睛有点近视等等，诸如此类的语言以假立的方式可以安立，而其自体本身并不存在。

比如外道所承许的根本不存在的常我，具有九种特点、六种特点，或者说上方是它的头、

下方是它的脚等等，随着这些言词，在心中的确可以出现一种大概的概念，这种概念实际也是可以假立的。

这以上世俗谛的法相已经讲完了，下面讲世俗谛的事相。

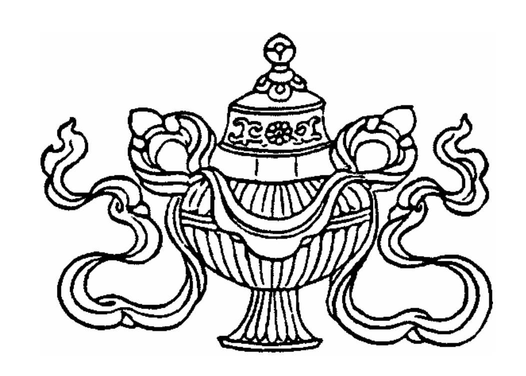
所谓的世俗法到底指的是什么？比如知言解义是人的法相，那么，人到底是什么样的呢？所谓人的事相也就是指具体的某一个人，比如扎西等。而世俗法的事相，以色等十二处便可以涵盖一切所知。一般来讲，处有内六处与外六处，它们的法相依次是：眼根可以作为取色之识的不共增上缘，色法则是眼识的所缘缘；耳根是取声之识的不共增上缘，声音则是耳识的所缘缘……如此类推，身根的法相即是取触之识的不共增上缘，所触即是身识的所缘缘；最后，成为识独有的所缘缘，也就是指法处。

总的来讲，明觉是识的法相，如果分类则有八识聚——六种根识加上阿赖耶识和染污意识，共有八种识。依赖于眼根而产生的觉知即是眼识的法相、依赖耳根生起的觉知是耳识的法相……依赖意根产生的觉知也就是意识的法相；种种习气之依处的明知分，是阿赖耶的法相；将自己心识的相续执著为我，就是染污意



的法相。

前面已经说过，所谓的法相应该远离过遍、不遍、相违三种过失，那么，此处所说眼识的法相是否成为真实法相呢？依靠眼根产生的一种觉知就是眼识的法相。此法相会不会在耳识或意识上出现，而导致过遍的过失呢？不会，因为这是依赖眼根所产生的一种特法。不遍的过失也没有，只要是眼识必定依靠眼根而产生，此理周遍而存在。依靠眼根产生眼识这一点，也无有任何相违之处。正如前文所讲，间接以三种否定已经遣除了三种过失，其自本体以肯定的方式可以建立，所以此处所安立的法相决定是真实法相。





第九十一课

前面已经讲了世俗谛三个法相如何成立的道理，也讲了有关世俗的事相方面的几个问题。

所谓的法相，《量理宝藏论·第八观法相品》当中对法相、事相、名相的概念讲得比较清楚。那什么叫做法相呢？法相也就是指安立某一有实法名言名相的因。比如瓶子，瓶子是名相；黄色的瓶子或者铜瓶、铁瓶等就是事相；任何一个有实法的名言名相必须依靠法相来安立。也就是在不知道名相者面前，通过法相可以建立名相，所以，名相、法相、事相三者在本体上其实是无二无别的，只是反体上有所不同。有关这方面的问题，以后接触到的时候再继续宣讲。

因此，不论说义反体和自反体，还是说法相和名相，从本体来讲，所谓瓶子的意义与瓶子的名称实际就是一体的；但从另一个角度来讲，瓶子指大腹的物体，瓶子的名言只是对它的一种称呼而已。为了分清义反体和自反体或者意义和名相，才将大腹安立为瓶子的法相，大家应该对此比喻心领神会。

麦彭仁波切对有些人安立法相的方法不太

满意，下面就对他们进行遮破。

有人认为，所谓的法相应该以与名相一致的方式遣除其他所有增益，比如瓶子，有些人说瓶子有柄把、有些人认为由陶师所作等，有一百个人就会有一百种不同的想法，不仅要将这些想法全部断除而且需要通过一种语言的相续全部周遍。由此，为了断除瓶子是无为法，说瓶子是有为法；为了断除是过去的灭法，声称现有的瓶子；不是天人的瓶子，说是人间的瓶子……为了断除其他人的各种分别念，这些人开始在文字上下功夫，仅仅一个瓶子也是堆砌了很多很多的文字来说明。

按照以前印度高僧大德或者佛经所安立的法相，语言虽然简单明了，意义上却已经清晰表示出某法的不共特点，这才是法相的安立方法。藏传佛教除个别高僧大德以外，很多人非常喜欢文字的戏论，希望这些人最好按照印度高僧大德们所著论典的意义来宣讲。不过，藏族人的分别念比较重，汉族人的分别念可能更重，这样一来，从印度慢慢传承下来的很多规矩也有点变了。

实际上，要将所有分别念全部断掉是相当困难的，对于所要表达的法，最好通过它不共



的法相来说明，没必要在文字名称上下太多功夫，否则只是纠结在一些支分问题上，对根本的问题仍然抓不住，这样没有多大意思。

按照诸大经论中词句的风格而掌握意义的要点才是最关键的。比如印度很多高僧大德的讲法，文字上虽然并不明显，但从意义上却已经全部涵盖了。我们平时辩论也好、建立法相也好，应该尽量抓住最根本的问题。麦彭仁波切在《中观庄严论释·总义》中也说[54]：如果没有抓住重点，说得再多也毫无用处。

但是，从当今时代的种种现象来看，麦彭仁波切也十分惋惜地说：唉！当今时代的很多愚者们，由于对佛教的闻思不够，自己的智力也无法跟上，根本没有正确掌握意义与名言的真理，甚至对佛语也妄加评论说完美不完美。比如将胜义空性抉择为远离一切戏论，有些论师却认为：所谓的远离一切戏论不是佛陀的本义。有些宁玛巴的高僧大德也说：这种说法不究竟……。然后在佛经里遇到这些名词的时候，也说这是不了义的说法等等，间接也就是说佛陀最了义的语言不合理，只是很多人因为自己

54 《中观庄严论释·总义》：慧浅多言有何用？如命诸根之本源，彻证各宗深要慧，似天鹅于水取乳。



是一个佛教徒，对于佛经中的很多语言不敢直接批评而已。

对此法相，一定要把握义反体这一要点，否则，仅仅从词句的侧面观察各种增益从而言说诸多巧言花语也没有多大意义。比如可以撑梁是柱子的法相，这就是义反体的不共特点，如果了知这一点，一切意义都可以含括其中。假设不了知这种不共的特点，而说我面前放着的是一个有为法、是眼睛可见的、是南赡部洲的……这样一来，所谓柱子的法相永远也是说不尽。因此，抓住要点而了解其意义，这一点相当重要。

听讲考也是这样，有些人语言上说得特别好听，有些人对意义上抓得到位。实际上，词句表达得很好、意义上未抓住重点没有意义，最关键是要理解论典中所说的意义，语言上即使说得不太好也没关系。大家在学习《中观庄严论释》的过程中，对每天所讲的内容一定要认真分析，然后运用到自相续当中，这样一来，对词句自然而然也会理解，大家应该在这方面下功夫。

仅仅在词句上下功夫的人，就像婆罗门持咒一样，虽然跟随别人的音调念诵，自己却根

本不知道所说的是什么意思。我们很多人念百字明也是这样“嗡班扎萨多萨玛雅 玛努巴拉雅……”，到底“嗡班扎萨多”是什么意思、“玛努巴拉雅”是什么意思，根本不明白其中所说的意义。此处讲到，很多人对义反体、自反体的含义根本不懂，却对龙猛菩萨、月称论师等前辈高僧大德的论典也加以轻视，这是非常遗憾的一件事。

各位道友在闻思修行的过程中，应该详细分析佛经论典中所讲的内容，通过这些教言逐渐改变自己的心相续，这样一来，对自己的修行以及为人处世都会有非常大的利益和帮助。

在诸大论典所宣说的教义中，对于何时加鉴别何时不加鉴别等要点，大家也应当详细分析确定。比如中观自续派抉择空性时，会加上胜义谛中不存在的鉴别，中观应成派则不加此鉴别。那么，是否一切场合中均是如此呢？也不一定。中观应成派在有些情况下抉择空性时也会加鉴别，因此，应该理解其中的关要，不要认为凡是加鉴别的就是中观自续派的观点，凡是不加鉴别的都是中观应成派的观点。任何词句在任何一种场合中都有其特定的某种含义，大家应该灵活运用。

所以，意义上具有的过失，即使宣说的语言再巧妙也无法遣除。因为所谓的词句只是根据智力不同而随言说者表达某种意愿而已，就像握在自己手中的羂索一样，将其套在猫或者牦牛的脖子上都可以，完全随自己的心愿而定。

平时人与人之间的关系也是如此，比如某人虽然很坏，但我与他关系非常好的缘故，不论他说出什么样的语言，我可能都会觉得他具有慈悲心、修行很好；与自己关系不好的人，不论他有什么功德，对他也是很难赞叹一句。实际上，他的功德是不是随着我的语言而隐没或增长呢？不可能的。人的语言就像羂索一样，随着自己的智力和意乐可以任意宣说，依靠这样的词句不一定完全表达某一种真正的意义。

因此，大家最关键的问题就是在意义上进行思考，虽然任何语言都有它自己的作用，但这种作用是否真正符合意义还是值得观察的。

真正有智慧的人，凭借诸法的事势理[55]来辩论而不是依靠词句。四种不依当中也说：依义不依句、依了义不依不了义……。麦彭仁波切在《解义慧剑》当中对四种不依讲得非常清楚。

[55] 事势理：指诸法的实相，比如火的热性。

所有愚者却只是在词句上纠缠不休，然而，不具足智力的铁钩，无论宣说的词句再华丽，也是如同醉象一般。在驯服大象的时候，象师经常会使用铁钩，一旦离开铁钩，尤其是喝酒的醉象非常可怕，甚至会将城镇全部摧毁。以前龙猛菩萨为了防护大象的攻击，在印度金刚座佛塔的后面以及释迦牟尼佛转密乘法轮的吉祥米积塔周围全部建造了围墙，其废墟至今仍然可以见到。在印度，醉象是特别可怕的，同样，不具足智慧所言说的一切词句，就像醉象一般不受控制，很可能会不由自主地面临非常危险的境地。

的确，没有智慧的人，对上师三宝、高僧大德也会诽谤，甚至诽谤了佛陀还洋洋自得地跟旁边的人炫耀。由于不具足智慧的铁钩，所言所行就像疯狂的醉象一样，想什么就说什么，特别可怕。有些讲道理的人，即使犯了错误，在旁边人的劝说下也会悔改；不讲道理的人，无论对他如何劝解——因明、中观的道理全部用上也是不行的，这类人最后的境地也是极其危险的。

此处，麦彭仁波切用比喻说：恒常唯一用布保护眼目的人，在智慧的体力尚未达到健全

之前，其他人暂时无法给予安慰。也就是说，个别人对意义一知半解，因此很害怕其他人在词句上对自己进行攻击，这种人在智慧的体力没有健全之前，任何人如何安慰都是没有办法的，因为他自己始终处于一种紧张不安的状态当中。一旦智慧的体力健全以后，仁达瓦大师在《入中论释》的结尾说：哪怕多少个诸佛菩萨来到面前，说解脱道是另外的道，自心也不会有丝毫动摇。

将着重点仅仅放在词句的用法上，所谓的讲经、辩论、著论也全部是意义空洞的堆砌言词而已。真正高僧大德所造的论典与凡夫人的著书存在很大差别。凡夫人写的很多书，词句上看的确很吸引人，意义上却是相当乏味；真正的高僧大德们，以前上师如意宝也再三讲过：尤其是本尊已经摄受的大德们所写的论典，文字虽然不多，其意义却非常深奥。像麦彭仁波切所著的这部《中观庄严论释》，其中的很多内容，即使运用很多语言也根本无法讲出里面隐藏的甚深道理，因此大家一定要在意义上认真思维。否则，只是耽执词句方面必定会延误自心的证悟。

因而，所有有智慧的人士，对于所有论典



从意义上理解相当重要，到最后，对于中观、大圆满等甚深的意义，自己获得智慧圆满的同时，所有语言自然也会得心应手、运用自如，并且通达论典的一切要义、依靠应成论式可以摧毁反方的所有提问。像麦彭仁波切、华智仁波切，他们没有经过长时间的闻思，智力却自然而然流露出来，普通的凡夫人根本无法与之相比。

下面再简略宣讲有关法相的道理。

建立任何一法都具有一定的理由，比如瓶子，对于具理由的这一法安立瓶子的名言，而假立瓶子的义反体也就是安立瓶子的理由，意思是说，所谓的法相就是安立这一法的因，名相则是依靠法相来建立的。因此，二者之间存在一种能立、所立的关系，比如，大腹安立为瓶子的法相，此为能立或者因，而“撑起横梁”等不能称为瓶子的法相。

与事反体、自反体二者不相混杂时，即是某一法的法相。当法相自本体无误确定时，便已远离不遍、过遍与不成三种过失，或者说俱全非有、另有、非可能三种否定。大家对法相与名相之间的关系应该生起定解，依于义否定的力量，可以了知某法的全部特征，这时虽然

没有繁琐的词句，对其所表达的意义也会了然于胸。

比如说“请将柴拿来”，听者就会明白所说的就是前面放着的这些木柴，根本无须再去询问：要拿的是现在的木柴、过去的木柴还是未来的木柴，或者是美国的木柴、中国的木柴还是瑞士的木柴……。同样，说“一切万法空性”时，也不必再问：是名言中空还是胜义中空，名言的倒世俗中空还是正世俗空，或者正世俗中是在外境上空还是在有境上空……。如此一来，唯一增加文字的戏论，到最后，即使非常简单的问题也很难表达出来了。

所以，每一种词句在不同场合中都有其特定的意义。当然，没有文字也就不可能表达意义，但依靠文字只是为了了知意义，切切不可过于耽著文字，像因明前派说：法相有法相，第二个法相也有法相，第三个法相也有法相……到最后法相已经变成无穷了。因此，在意义上已经掌握的话，再不必做文字游戏；意义上没有通达，堆砌再多的文字也只是一种戏论而已，根本无法以此阻挡任何过失。





第九十二课

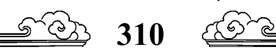
本论当中，现在正在对法相、名相、事相三个问题进行分析，前面已经介绍了一部分，也就是说，所谓的法相是表示某一法的根本因；名相是这一法的总相；事相则是这一法中具体指出的事物。在介绍这个问题的时候，麦彭仁波切再再强调：一定要抓住意义上的重点，如果没有掌握意义的要点，文字上如何宣说也没有任何意义。

大家平时辩论也好、造论典也好，或者在理解论义的过程中，必须抓住它的要点意义，这一点，麦彭仁波切在本论的前前后后都是着重强调的。当然，很多人认为修行比较简单，其实修行更不容易，如果闻思的智慧都不具足，那修行起来是非常麻烦的一件事情。所以大家在有机会闻思的时候，对于中观、因明当中最根本的要点一定要抓住，每一部论典所说的到底是什么内容，最关键的问题在哪里。这些问题已经掌握以后，其他支分文字上的戏论，即使不了解也没有很大问题，这是闻思过程中的一种方法，这个方法一定要掌握。

前面也说了，每一个词句在不同场合中有不同的理解方法，比如让你把木柴拿来，如果没有善于辨别，听者和说者也就始终解释不清楚。因为口中言说的木柴只是一种总相，从时间上来讲，有未来、过去、现在的很多木柴；从方位上来讲，有东南西北等很多木柴；从类别上来讲，也有檀香木、沉香木、柏树等很多很多；从形象方面来讲，有白色、红色、蓝色等各种各样的颜色；从形状上来讲同样是各式各样的。如果不能灵活掌握言词所表达的意义，无论如何解释，也仅仅是以词句增加分别念而已，始终无法领悟所说内容的真正含义。

有些人认为：闻思没有多大意义，只是增长分别念、戏论，不如一心一意地修行更好。

对于耽著词句的人来讲的确如此，如果意义上没有理解，只是在词句上绕来绕去，所谓的闻思也就没有什么意义。就像以手指指点空中的月亮时，根本不看月亮却盯着你的手指一样，始终见不到自己的目标。但是，闻思的基础没有打好的人，所谓的修行有没有意义呢？意义也不是很大。因为最开端闻思的基础都没办法建立起来，所谓的修行更难。因此，大家一定要在闻思的基础上修行，这一点至关重要。



任何一部论典，因明、《中观庄严论》，甚至小乘的《俱舍论》，对每个人来讲，其中都有一定的精华部分。将这些精华部分牢记在自己的心里，不论在任何一种场合中都能善于运用，这时，对众生和自相续对治烦恼等各方面都会有相当大的利益。

所以，大家在平时观察内心、改造自相续的过程中，应该有一定的目标。当然，现在世间上的各种思想家，表面看来的确有丰富的理论或者远大的理想，但他们的目标与佛教徒的思维方式是不同的，所追求的结果也是不同的。作为学习佛法的人，首先必须在出离心和菩提心的基础上抉择自己的见解，在这个过程中，任何一部论典所说的内容，都会对自相续中的出离心、菩提心和无二见解有所帮助，在这样一种层面中进行推究，必定会对自己有很大的利益。

尤其本论所讲内容的涉及面相当广，现在前译派的很多高僧大德和传承上师都认为：如果精通了麦彭仁波切的这部《中观庄严论释》，就会对中观、因明打下一定的基础，因此一定要通达这部论典。所以，现在康区、安多等藏地凡是前译派的寺院，只要闻思就必定会学习

《大圆满前行引导文》和《中观庄严论释》。当然格鲁派的个别论师也在学习，但范围不是特别广，而前译教法中的竹庆派、白玉派、噶陀派等各大教派的寺院，中观方面主要就是讲麦彭仁波切的《中观庄严论释》。

我们作为宁玛巴的后学者，对《中观庄严论释》一定要通达，这一次如果没有听懂，下一次再继续学习。从我本人来讲也是这样，刚开始学习一部论典的时候都觉得特别难懂，听过两次、三次以后，就觉得不是那么难懂了，有这种感觉。法王如意宝一开始讲《中观庄严论释》的时候，每天都有一位大堪布辅导，下面还有小堪布辅导，我当时刚来学院，大部分内容都觉得听不懂，相当困难。但后来自己讲的时候就不是特别困难了，我在翻译这部论典的过程中，以前觉得特别难的有些问题，感觉上也不是那么难了。

很多人刚开始学佛或者以前没有闻思过，心一直在这方面没有入道，经常会散乱到其他外境上，所以的确有点困难。但我非常希望：在修行的旅途当中，大家对听闻过的很多论典不要放弃，其中所讲的很多知识应该用在自己的实际生活和闻思修行当中。因为对瓶子、柱

子的判断，实际牵涉到因明、中观的很多甚深道理，也牵涉到名言量、胜义量的很多道理，如果通达这些道理，对于胜义谛和世俗谛所涉及的一切法自然而然就可以通达了。

对于法相与名相之间的关系，起装水作用、是大腹即为法相，瓶子就是所谓的名相；知言解义是人的法相，人就是名相，这二者之间的关系如果没能通达，即使在表达法相的词句上言说再多也无济于事。尤其双方辩论或者做事情的时候，双方都有智慧就很好沟通；其中一个不具足智慧的话，那无论怎样给他讲解也是讲不清楚，非常困难。

例如，一个人见到晶莹剔透的水晶宝时问："这是蓝宝石吗？"别人回答："不是，蓝宝石是蓝色的。"这时他认为可能是蓝色的布，便问："那蓝布也是蓝宝石吗？"又回答："布不是蓝宝石，蓝宝石是蓝色的宝珠。"问："那么，蓝如意宝也是它吗？"答："不是，与蓝如意宝相比，蓝宝石的价值要低廉。""那么，是蓝水晶吗？""不是，它要比普通的水晶价值昂贵。"

原本这是一件很简单的事情，蓝宝石就是蓝色的一种宝珠，人们可以经常看到、听到，对方如果聪明一点就可以马上领会，但这个人

却始终耽执在词句上，结果终究无法解释清楚。

所以，在学习闻思的过程中，认定任何一个事物都必须掌握它不共的特点。比如法相和事相，真正理解论典中所说的意义之后，在内心当中应该有自己的一种总结；然后说人有前世后世，对前世后世存在的最关键问题也应该反反复复思维，之后在内心生起一种不可动摇的定解。

不然你每天都去听课、辅导，我和下面的堪布堪姆们，每天在字面上给大家讲……，自己一点也不理解的话，以后稍微遇到一点外缘，别人说瓶子不是无常，你也觉得对方说得特别有道理：原来乾隆皇帝时候的瓶子，现在也是这样，再过五百年还是不会变的……瓶子不是无常的。这就是对无观待因没有真实掌握，最后遇到外境的时候很容易随外境而转。同样，对人的前世后世存在、业因果存在的道理，虽然自己有一种相似的定解，但最后遇到不同的环境和外缘的时候，很容易就会随外境改变的。

麦彭仁波切此处宣讲了很多甚深的窍诀，大家应该通过不同的方式，对自己的智慧经常加以观察。

正如前面所举蓝宝石的例子一样，由于未

能完整表达出蓝宝石独一无二的特点，无论宣说再多言词也是无法认清它。就像《涅槃经》中说[56]：一百个盲人摸大象，不同的人所描述的大象也各不相同，而真正具眼目者可以马上说出大象的不共特点。同样，对任何一个事物所独具的特点没有掌握的话，口中宣说再多也无有任何意义。

实际上，如果了解外境上蓝色与蓝宝石之间的关系，对方也稍微有一点头脑的话，便可以马上断除一切怀疑。比如对具有知言解义这一特点，有人可能会怀疑：具有知言这一特点的动物是不是也是人呢？正是因为没有掌握人类独有的特点才会产生这种怀疑的。因此，必

[56]《大般涅槃经》善男子。譬如有王告一大臣。汝牵一象以示盲者。尔时大臣受王敕已。多集众盲以象示之。时彼众盲各以手触。大臣即还而白王言。臣已示竟。尔时大王。即唤众盲各各问言。汝见象耶。众盲各言。我已得见。王言。象为何类。其触牙者即言象形如芦菔根。其触耳者言象如箕。其触头者言象如石。其触鼻者言象如杵。其触脚者言象如木臼。其触脊者言象如床。其触腹者言象如瓮。其触尾者言象如绳。善男子。如彼众盲不说象体亦非不说。若是众相悉非象者。离是之外更无别象。善男子。王喻如来正遍知也。臣喻方等大涅槃经。象喻佛性。盲喻一切无明众生。是诸众生闻佛说已。或作是言色是佛性。何以故。是色虽灭次第相续。是故获得无上如来三十二相如来色常。如来色者常不断故。是故说色名为佛性。譬如真金质虽迁变色常不异。或时作钏作[金*毘]作盘。然其黄色初无改易。众生佛性亦复如是质虽无常而色是常。以是故说色为佛性。或有说言受是佛性。何以故。受因缘故获得如来真实之乐……



须掌握法相的要点，依靠它便可以间接了解其不共正相，其他各种各样的怀疑也同时一并消除，就如同命根已经断绝，身根、鼻根等其他根自然而然也会消失一样。

大家不论学习中观、因明还是戒律，甚至《大圆满前行引导文·人身难得》里面最根本的问题是什么，这些并不是口头文字上说的，一定要在自己心里面产生一种定解。麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中如是赞叹定解的原因也是如此，一个人如果不具足定解，他的修行始终无法获得进步，因为法就是法、人就是人，一旦法的力量在自相续中起到作用，所谓的修行也必定会成功。

如果始终耽著一种词句，哪怕五部大论所有的颂词全部能够背诵，真正的要点却丝毫也不理解的话，终究没有多大意义。所以，大家在背颂词的时候最好先了知意义，这样不容易忘记，否则，就像婆罗门念咒一样，今天背完了、后天就忘完了，到最后一点印象也没有，这就是未掌握意义所导致的。

平时在辩论、传法等任何一种场合，有些人口才虽然不是特别好，但从意义上精通这个问题的话，很多人也是根本辩不过；有些人口

才倒是不错，意义上根本没掌握的话，从意义上一追问马上就不知所措了。所以，词句和意义哪一个重要呢？应该是意义重要。当然，这种意义也需要依靠词句来表达，适度地运用词句也是很重要的。

当我们说“瓶子”时，心中虽然浮现大腹的行相，但是已经从意义上理解的缘故，根本不会误解凡是有大腹特征的其他法为瓶子。可是意义上未能掌握的话，说具有大腹行相的事物就是瓶子时，会不会认为孕妇也是瓶子，或者大象也是瓶子……

因此，当大腹的法相在某一事物上建立的时候，作为事相的“金瓶”、“银瓶”等必须与名相“瓶子”分开，如果没有特意指点出“金瓶”等，也就根本不知道所说名相“瓶子”所指的到底是什么。比如知言解义是法相，人是名相，这时应该指出能够知言解义的人的事相就是扎西或者男人、女人，听受者也可以很快理解人这一概念。

也就是说，首先应该下一个定义；然后这是谁的定义，有一个总相；总相具体指的又是什么。平时了解任何一个事物都是如此，世间和出世间的任何学问也是这样，通过法相、名



相、事相方能认识某一事物。

此处也讲到，必须要将名相中的任何一个类别特意分开，否则，必定从句义上也无法分清名相与事相。事相如果是“金瓶”，那么，金瓶需要是名相的依处，是瓶子的缘故；金瓶也是法相的依处，是大腹的缘故。金瓶虽然决定既是“大腹”又是瓶子，设施处却不会成为金瓶，就如同瓶口、瓶腹、瓶底的部分与色尘等是瓶子的设施处，其中的每一部分却不是瓶子一样。

意思是说，金瓶上金子的瓶口、瓶腹、瓶底以及金子的很多微尘是不是瓶子的设施处呢？是瓶子的设施处。但这些设施处是不是瓶子呢？不是瓶子。不然，我们说五蕴是人的设施处，那设施处是不是人呢？不应该是人。如果设施处是人，色蕴、行蕴、想蕴等五蕴变成了五个人，然后色蕴中东方的微尘、西方的微尘等无数个微尘也成了无数个人。

在这个问题上，大家稍微灵活一点就可以转得过来。这里已经说了，瓶子的法相和名相是瓶子，瓶子的设施处却不是瓶子，否则，瓶底也变成瓶子、瓶腹也变成瓶子，瓶子的每个微尘都变成瓶子，这样就会出现一个瓶子上具

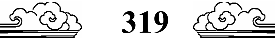



有无数个瓶子的过失了。

然而，在讲事相的场合里，对于见到了“瓶子”却不知道名称的人来说，你可以对他说：这个大腹的事物叫做瓶子，具有瓶子的法相之故。也就是通过前文所说的证成名言因来建立这一法。因为金瓶是事相、瓶子是名相，此二者单单从概念来讲是一致的，因此很容易将具有大腹特征并起到盛水作用的这一物体认定为瓶子，依此类推，也就可以了知与之同类的事物均为瓶子，就好像将具有撑起横梁这一功用的事物认定为柱子的事相一样。

瓶子、柱子的事相，在其同类中仍然包括很多类别，比如瓶子有金瓶、银瓶等，柱子也有东方的柱子、白色的柱子等，但无常的事相，仅仅是声音就可以，其中不必再分东方的声音、西方的声音等。实际上，无常的范围比较广，可以包括色声香味触各种各样的法，这些法从无常的角度来讲属于同一类，但从事物的本质来讲，色、声、香、味等不是真正的同类法。

刹那刹那不断生灭即是无常的法相，无常的名相是有为法，其事相可以是声音、意识等任何一个法，无常是任何事物的一种特法。因此在安立事相时，无常与瓶子、柱子等还是存

在一点差别。

另外，因明当中还有遣余、相违、相属等很多秘诀，可以从法称论师的《因明七论》，以及陈那论师的《集量论》、萨迦班智达的《量理宝藏论》等论典中了知。

这以上，麦彭仁波切已经讲了世俗谛的法相、名相、事相，以及它们之间的差别。这样一来，所谓的“世俗”已经通过否定方式说明了三种法相：未察似喜、生灭之有法、具功用。任何一个世俗法都具有这三个特点，在名言量前无有欺惑而显现，然而，其自性成实丝毫也不可能成立。从现空的角度来讲，一切法的现分为世俗、空分为胜义，具有缘起显现的特性，同样也是一种法相。正如龙树菩萨《中观根本慧论》所说：“何者缘起生，说彼为空性，彼作因假立，彼即中观道。”凡是名言中缘起而生的法本体即是空性的，有关这方面，前面讲得非常广，此处不再解释。

壬二、以何因而显现之理：

未观察似喜，依自前前因，
如是而出生，后后之果也。

此处主要讲内缘起和外缘起这一问题。




有人想：既然所有世俗法不灭而现，那它们到底是以什么因而显现的呢？

此处对方提出了这样一个问题，大家应该仔细想一想，如果是你应该怎么回答？在前面，麦彭仁波切用同等理回答了对方的几个问题，大家应该会运用这种辩论方式。尤其对一个问题不太明白，对方用同等理来给你作答的时候，你应该将此作为自己的思考点。

当然，意识的前因或者任何一法最开始的因，这些问题应该依靠释迦牟尼佛的教证来理解。《入中论》中也说：空性以理证可以成立，但对甚深的空性境界以及因果法，以理证没办法抉择，唯有依靠释迦牟尼佛的教证来成立。所以，因和果之间的关系，佛经中说：如同孔雀羽毛上的花纹，每一个都有自己的因，但这种细微的因果，唯有佛陀才能了知。因此，只有佛陀才称为全知。作为凡夫人，应该明白：任何一个法都是缘起聚合而显现的。这一点相当重要。

对于上面这个问题，麦彭仁波切回答：外道等认为万事万物必定存在一个因，有些说是大自在天，有些说是微尘，有些说是常有自在的我。正是为了说明一切法并不存在其他任何

因、唯以缘起方式而显现这一道理，静命论师才说未经观察似乎欢喜而存在的这些法并没有另外显现之因，唯独是依赖于自己的前前之因而产生后后之果的。

有关这方面，《量理宝藏论》中用火的比喻来讲[57]：火焰前面的微尘即是它的因。那么，为什么在木柴积聚时会出现火尘呢？木柴等俱有因积聚时，很多散布的火尘聚合而散发出火焰，实际火尘无始以来就是存在的[58]。

前面已经一再强调过：对一切万法缘起而生应该生起定解。而且，诸大论师大力赞叹释迦牟尼佛所说缘起法的原因也是这样，一切万法的本性即是如此，只要因缘聚合便可以产生，在显现的同时也是空性的本体。有关这方面我们已经讲了很长时间，但真正能在自相续中运用的可以说是凤毛麟角，甚至对真正的缘起根本没有产生定解，还是以自己的眼识或心识来成立现在显现的法，这样还是很可惜！

一切所知万法都是观待而成立的，任何不观待他法如同空中鲜花一样的显现都不合理。

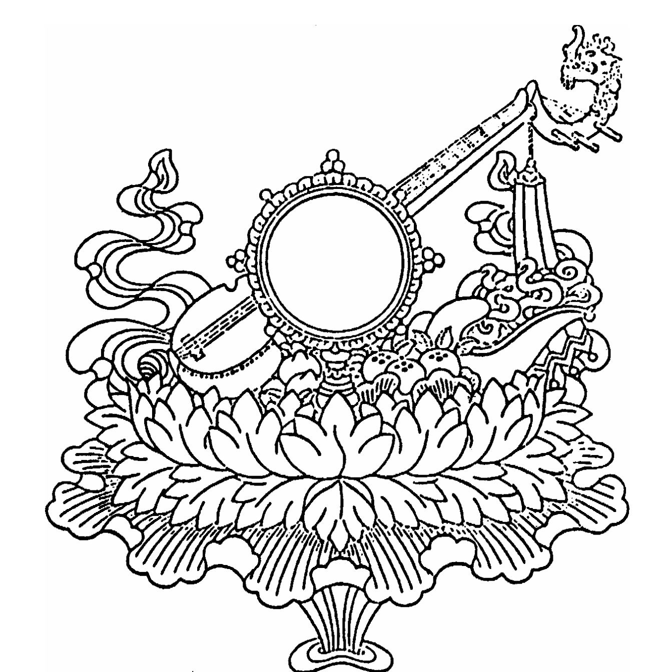
---

[57]《量理宝藏论》：石及柴等非火因，火因本为火微尘，微尘合而为一因，方是石柴等如根。

[58] 也就是指每个事物均具有地水火风等四大。



一切有实法必定是观待而产生，一切无实法必定是观待而假立。






第九十三课

一切万法在名言显现中如何存在？在名言中，因和果之间的关系如何认识？在胜义中，因和果之间的关系又应该如何认识？有关这方面的问题相当重要。

前面已经讲了，未经观察似乎存在的任何一种因和果，以前前作为因、后后作为果，这样的道理谁也无法遮破，名言中完全是无欺而存在的，无因不生果，果必须依靠因产生，这就是所谓的因果关系。所有有实法都是依靠观待而产生的，所有无实法则是依靠观待而假立的。

那么，一切有为法依靠因缘产生的道理，究竟是如何抉择的呢？

缘起法分为内缘起与外缘起两种。外缘起法也就是指以种子生芽的方式依缘而生，《入中论自释》中详细宣讲了这样的缘起道理。《大圆满心性休息大车疏·第八发菩提心品》中讲到两大钥匙时，先后用大小乘的观点介绍了十二缘起。《俱舍论·第三分别世间品》当中讲了十二缘起，其中颂词主要是讲有部宗承认的缘起，

《俱舍论自释》则按照经部以上的观点作了解说。《中论·观十二因缘品》中也已经介绍了十二缘起，还有麦彭仁波切的《智者入门》等很多相关论典里都介绍过十二缘起，在这里没有必要广说。

我们以前对小乘有部宗、经部宗以及大乘十二缘起的不共观点，都已经详细讲解过。无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》当中，以密宗的方式也对十二缘起作过详细解释。《现观庄严论》当中，从现证角度也讲到了十二缘起。《中论》里面，主要是从十二缘起平等无违不存在的角度来讲。因此，大家对十二缘起应该基本上了解了。

有关十二缘起产生与还灭的方式以前也讲过，所有内缘起都是以缘起十二支的方式使因果连续不断产生。下面分别讲述十二缘起支。

一、无明也叫痴心，就是对一切万法的自性真如一无所知。说“一无所知”也并非单单指无有明知，因为无有明知的特点，就连外界无情法的石头也具有。实际上，此处的无明也即是直接与觉性智慧对立的违品——愚痴心所。

一般小乘有部宗将十二缘起全部安立在蕴

中作解释，因此，小乘以上将无明安立为一种心所；大乘认为无明是对一切万法的真如本性不能了知的心所。

二、行：这主要是从积业的角度来讲的。实际无明也就是烦恼障和所知障，或者说人我执和法我执，由此无明导致自己和他众产生一种颠倒的分别念，从而积业，这就是行。

三、识：由行在识上熏染习气，一旦现前便能形成果之识。所谓的识实际是一种阶段，因为十二缘起主要从欲界胎生众生的角度来安立，虽然也有十二缘起不圆满的情况，但一般来说，欲界众生从结生到死之间，十二缘起支在三世之间全部圆满。《俱舍论》中将十二缘起分为前际、中际、后际三个阶段，并对三世圆满的道理讲得比较清楚。

但是，无著菩萨、龙猛菩萨在识的承许上也有一点差别，龙猛菩萨认为识是从习气种子角度安立的；无著菩萨在相关论典中说：所谓的识从形成果的角度来安立，实际就是一种阶段。也有些认为识是一种刹那，但刹那性不是很合理；萨迦派的全知果仁巴专门著有分析十二缘起的一部论典，宗喀巴大师也著有分析十二缘起的论典，在格鲁派里面这也是比较难懂

的一个问题。

自宗他宗所承许的观点没有太大差别，只是有些论师在对阶段方面的认识有些不同。当然，大乘小乘在这方面的承许还是有很大差别，各大教派的上师们在解释的过程中，虽然运用的个别语句用法有所不同，但在最究竟的观点上无有相违之处。无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》里面，基本上都是引用《中观根本慧论》的教证进行宣说的原因就在这里。

四、名色：依赖识形成四名。有些论师认为：除色蕴以外的其他四蕴除名称以外并非真实存在，所以叫做名。也有些论师说：就像名称无有阻碍一样，此四法无有任何阻碍而安立为名。那么，仅以名称来安立的话，色法为什么不能称为名呢？对此他们解释说：此处是从总说和别说的角度来讲的，所以色法不能安立为名。

但一般来说，由于这四法不像色法一样具有阻碍，就像名称一样，因此称为四名。再加上色蕴的凝酪等，总共五蕴。胎位的五种法未形成之前直到入胎的过程，叫做四蕴，一般中阴身也只有四种蕴；从凝酪等法形成开始叫色法，此五蕴产生的整个过程叫做名色，也就是

指凝酪等五种胎位。

五、六处：依靠名色而产生眼、耳、鼻等内六处。在凝酪等阶段，眼根、鼻根等还没有形成，有关眼根等形成的详细情况，《上师心滴》以及《七宝藏·胜乘宝藏论》当中都有特别详细的说明，《阿难入胎经》在这方面讲得也比较清楚。

六、触：内六处中有任何一种存在，也就必定会产生值遇六境的触。实际在胎位阶段，眼根等首先形成，之后便会产生各种不同的感受，这就叫做触。《大圆满前行引导文》中讲到轮回过患中人类的八支分苦时，依靠母亲的行为会给胎儿带来种种不同的痛苦感受，这就是触，它也是一种心所。

七、受：一经接触，必定生起苦、乐与等舍的感受。虽然在母胎当中，也同样会感受快乐等，比如母亲的饮食适当时会有乐受；母亲运动不适或者饮食过多过少等，也会产生如同夹在山崖间的痛苦等；中间无苦无乐时，也有等舍的受。

八、爱：由于出现了受，作为凡夫来讲也就不可能无动于衷，由此出现愿意接受的爱以及不愿接受、想要逃离的爱。



九、取：由于生起了爱，对快乐的对境便会尽心尽力去追求，对不喜欢的对境也会尽力逃避。这是一般人出生之后的一种生活经历。讲《俱舍论》的时候，根据人的年龄在这方面作了比较细致的分析，此处不再广说。

十、有：在取的过程中，就像世间人一样，为了达到自己的目的便开始造作各种各样的业，依靠这种业在三有中不可能脱离，虚幻的业不中断，死后就会继续结生。

以下二者属于后际缘起支。

十一、生：所造之业不可能虚耗，必定会随着善恶之因投生到善趣或恶趣。正如《百业经》所说："纵经百千劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。"

十二、老死：从出生时起，便存在相续逐渐变异的老。这与平时所说的生老死病有一点差别，此处将整个五蕴相续不断改变的过程称之为老，而相续灭尽即称为死。从无常角度而言，相续不断变化是老，不断变化的过程中也在不断地灭，因此，将此二者合起来宣说。当然，在其他论典中也有不同说法，比如老死分别指衰老和死亡，从这个角度安立的也有。

在《智者入门》里面，上述十二缘起支的

无明、爱、取三者包括在烦恼中；行和有包括在业当中；其他七种包括在痛苦当中。《俱舍论》第三品也是这样讲的，业和烦恼是从因的角度来讲，痛苦则是从果的角度来讲，因此，十二缘起可以包括在业、烦恼和痛苦当中。

有些论典中提出这样的疑问：十二缘起中所谓的无明最初是怎样的？如果没有最初的因，会有无因生的过失。老和死之后有没有果？如果没有，会有无果的过失。

实际上，无明和老死只是从主要阶段来讲而已。果仁巴等论师说：所谓的十二缘起只是从一个循环的角度来讲，轮回是无始无终的。当然，从个人角度来讲，轮回是无始有终的，《释量论》和《量理宝藏论》中用种子作为比喻[59]：种子没有最初的开始，最后却有终结。这是从个别轮回来讲，从总轮回来讲应该是无始无终的。

有关缘起的问题，很多论典中已经再再讲过，你们基本上都听过了。但是有些人，提出问题也好、自己产生怀疑也好，根本不依据论

[59] 《释量论》：故欲解脱者，根除无始来，同类因种子，所生坏聚见。《量理宝藏论》：种子虽非有初始，然为火焚见后际，如是轮回虽无始，然见无我成后际。



典所说的教义去思维，就是自己胡思乱想，这不是真正的疑问。

不论无明的开始还是任何一种外在缘起的开始，同样应该按照大乘论典所讲的道理来理解，并且真正对缘起因果生起信心。如果没有信心，整天在一种疑惑当中打转转没有多大意义。因此，大家在闻思的过程中一定要观察，一边观察一边翻阅相关的论典，对于大乘、小乘究竟如何承许应该了如指掌。

比如外境承认为心的角度来讲，在我们面前的一切法都是阿赖耶上的习气成熟才显现的，这时也是没有开端没有结尾的。或者说晚上做梦，在梦中梦到大象等各种各样的景象，这时，所谓的大象是否有一个来源呢？没有的。那么，大象身上各种内脏以及皮肉骨血等从哪里来呢？从暂时显现境的角度来讲，是依靠前因而来，但是最开始的因是什么呢？不存在最开始的一种因，因为大象从来没有产生过，从梦中醒觉时，大象也是根本不存在的。同样，一切显现只是阿赖耶心识上的一种习气，在这上面根本不会有色法的骨肉等。

从万法唯心的角度来讲，众生迷乱显现的轮回，最初是空性、根本没有的，结尾也是空

性、根本没有的，虽然不存在，暂时也可以显现，按照唯识宗的观点可以如此解释。

如果不承认万法唯心，按照经部宗的观点来讲，微尘的相续一直在前面存在，它不存在的理由任何人也找不到。比如火的微尘，《量理宝藏论》中说：火的微尘是依靠前面火的微尘来产生的。同样，所谓的无明，在我们心的相续中无始以来就存在这样的迷乱因，当因缘具足时必定产生后后的果。

有关这方面的道理，一般来讲，应该依靠佛陀的语言进行论证，对于具有智慧的人来讲，通过理证来证明部分道理也是可以的。所以说，一切万法的本体是空性的，在空性当中，因缘具足的情况下可以产生，这一点是无欺显现的，这就是如来的狮吼声。

各位道友对这些甚深的问题应该有一种坚定不移的信心或者见解。否则，不具足智慧的人，依靠这些分析和观察，经常会将自己引入一个迷乱的网当中，始终拔不出来。当然，凡夫人的分别念就像春天的天气一样经常会改变，我非常希望大家在闻思的时候，对如来的教法生起信心、认真思维，一定要抓住其中最关键的问题，这一点非常重要。



不管是外缘起还是内缘起，一切缘起显现之法都不是从不空的一个法当中产生的，就像《入中论》所说的那样：一切诸法虽是空性，但在空性当中一切都可以显现。

龙猛菩萨的《缘起藏论》中也说：唯有空性的一切诸法中才能产生空性的万法，就如同经忏、明灯、明镜、印章、火晶、种子以及酸味和声音的比喻一样，前面的蕴结生后面蕴的过程中，前蕴不会迁移到后蕴上，但后蕴也并非不依靠前蕴而产生，缘起之间的关系即是如此。

其中所说比喻的意思是，比如释迦牟尼佛的三藏在以前根本没有文字，依靠阿罗汉的不忘陀罗尼将佛陀宣说的经典背诵并记录下来，后来经过三次结集才有了现在的三藏。《毗奈耶经》将所谓的阿阇黎分为教授阿阇黎、忏悔阿阇黎等[60]很多种的原因就是这样。在这个过程

[60] 忏悔阿阇梨也即受戒阿阇梨。据五分律卷十六、四分律删繁补阙行事钞卷上载，阿阇梨有五种：(一)出家阿阇梨，受戒时之授十戒师，故又作十戒阿阇梨。(二)受戒阿阇梨，受具足戒时之羯磨师，故又作羯磨阿阇梨。(三)教授阿阇梨，受具足戒时之授威仪师，故又作威仪阿阇梨。(四)受经阿阇梨，教授经典读法、意义之师。(五)依止阿阇梨，与比丘共居，指导比丘起居之师；或比丘仅依止从学一宿之师，亦可称依止阿阇梨。以上五种加上剃发阿阇梨则为六种阿阇梨。

中，诵经者相续中拥有的经典等内容是否迁移到另一者相续中呢？并不是。不然，上师把内容传授给弟子之后，上师相续中就什么都没有了，会出现这个过失。但是没有上师，自相续中也无法获得经忏的智慧，那么，究竟依靠什么方式传递呢？这就是缘起的道理。

同样，我这一世转生为人、下一世转生为天人的话，我这一世的蕴并没有迁移到后一世，如果迁移到后一世，天人也应该具有人的身体了，这样会出现恒常的过失；后一世的蕴也并非不依赖前者，否则便会有无因生的过失。

又比如一盏油灯点亮另一盏油灯之后，自己本身仍然可以照亮，而没有第一盏灯的话，第二盏灯也不会照亮。明镜中映现影像也是同样，没有色法就不会出现影像，但色法并没有进入镜子中去。依靠印章凹凸不平的行相，可以在外面显现，但是它也没有迁移到纸张之上。在初劫时，火晶中可以出现火、水晶中可以出现水，现在也有依靠太阳出现火的火晶，这些都是一种缘起的显现。还有种子生芽、依靠酸味分泌津液以及声音出现回响等一切比喻，都不是因迁移到果中成为一体，也不是不依赖于前因而生果。所谓的缘起，也就是无因则不可



能生果、因齐全也不可能制止果产生。

这样的缘起甚深理，自古以来任何一个发明家或者科学家、思想家，虽然都有不同的理论学说，却始终没有得出一切法皆为缘起生的结论。所以，造作恶业一定会有恶的果报，这就是它的因缘；种子未受损害、因缘具足时必定会产生果，但种子并未迁移到果上，不然灰色的种子也变成绿色的苗芽了，没有种子也根本不可能产生果。对于名言中的因果规律应该以这种方式来了知，这就是名言中的因果观。

大家应该明白，世间上很多的世界观、宇宙观等各种各样的理论学说，对我们来讲不是很重要；在整个世界上，胜义中一切法空性，名言中因果丝毫不虚妄，了知这一点才是最重要的。

那么，因果观的合理之处究竟在哪儿呢？实际真正详细观察，所谓的因果根本不存在，也是如幻如梦一样。荣索班智达在《入大乘论》中说：包括因果在内的一切法，都与梦幻无有任何差别，真正经得起观察的一个法也是不存在，就像梦中大象一样；但在未经观察的情况下，名言中存在的因果也是丝毫不虚的。因此，无论造作任何一种业，在能取所取未消于法界

之前，必定会让我们感受快乐或者痛苦。

一般来讲，接受大圆满的灌顶或者依止有名气的上师，一方面的确具有不共的加持力，但另一方面来讲，这些不是很重要，作为佛教徒首先应该具足诚信因果的不共正见，这就是所谓的世间正见。如果没有世间正见，学佛的基础也就不存在了。

麦彭仁波切在本论中，将因果在名言中为什么合理、胜义中为什么不存在的道理分析得非常清楚，大家应该把这些最关要的问题记在自己心间。这样一来，不仅在今生当中，乃至生生世世对自相续都会留下一个非常好的因果正见，这才是最为难得的稀有如意宝。

有些道友买到一车牛粪就高兴得不得了，其实这不是特别重要。能够获得一次珍宝人身非常不容易，在这个过程中，相续中产生因果正见才是非常难得的。以前龙猛菩萨也说：谁的相续中已经具足世间因果正见的话，此人千劫中也不会堕入恶趣。大家从表面上看只是听了一堂课、两堂课，似乎没有什么收获，但在你的相续中已经生起因果正见，这就是相当重要的。

胜义中一切万法不存在、世俗中如理如实





存在的有实法之正相，在整个三千大千世界当中，唯一的大沙门出有坏释迦牟尼佛毫无错谬地能够宣说。除此之外，世界上非常了不起的世间出世间的仙人、转轮王等无数人士，都没有说出真正缘起空性的道理。

所以，麦彭仁波切的教言集里有一部赞叹释迦牟尼佛缘起说的论著，与宗喀巴大师《缘起赞》的内容基本相同，我想还是非常有必要翻译一下。在这个世界当中，在广大无垠的轮回里面，大家能够遇到释迦牟尼佛的教法的确是非常荣幸、非常有福报的。希望大家在有生之年乃至生生世世，对释迦牟尼佛的教法尽心尽力地广泛弘扬；如果没有能力，自己也应该一心一意地修持，不要退失信心，即生中应该发誓：作为释迦牟尼佛的教徒，哪怕自己的头被砍断、身体粉身碎骨，内心对释迦牟尼佛的敬仰心、信心和皈依之心都不退失。

为什么这样说呢？对一切世间万法的真相能够如理如实宣说的，唯一是释迦牟尼佛。《释量论·第二成量品》专门讲到了释迦牟尼佛为量士夫的道理，大家有机会学习的话，一定会对释迦牟尼佛产生不共的信心，也一定会深深了解到：在这个世界上，除释迦牟尼佛以外不




可能有第二个宣说因果缘起真理的人。

有关这方面的道理，当初上师如意宝如果没有对我们宣讲，即使论典上讲得非常清楚，但是对它的重要性也不一定会真正明白。很可能像现在的个别人那样，根本没机会趋入佛门；即使趋入佛门，也有可能停留在表面层次上，只是为了自己求一点福报；或者对佛陀也半信半疑，将佛陀看成天人或者神一样来对待，这些情况都是有可能的。所以，学院当中的很多人，包括高僧大德和普通僧人，受过上师如意宝教诲甘露的人的确是非常有福报的。

虽然每一个法都有它自己不可思议的一种能力，比如轮回的无明，以前前不可思议的因会产生后后的果；造恶业杀生也必定会在自相续中成熟这种果报。任何种子以其独有的功能只会无欺产生自己的果，但一切因生果的方式，在胜义中观察全部是远离能生所生的现空双运的本体。

前面已经讲过：所谓的因与果接触而生不合理、不接触而生也不合理，除这两种情况以外的产生方式根本不可能存在。可是，因果无欺显现——善有善报、恶有恶报这一点，只要以“具足此因必定产生此果”的结论就完全可

以证明。除此之外，根本不必研究“无明为什么会产生心、种子为什么会产生苗芽以及产生方式如何”之类的问题。

如果真正通达了因果缘起的道理，可以了知，这就是名言的一种缘起规律，只要因缘具足一定会产生，对这种无欺的因果道理不必寻找任何理由，或者说，这就是四种理当中的法尔理，是事物的一种本性。胜义中观察时不存在，世俗中因缘具足时一定会产生。

讲相违和相属的时候也说过，无则不生在本体上存在，但能生所生之间的关系在本体上并不存在，只是假立而已。也就是说，青稞的种子不存在就不会产生青稞的苗芽；只要青稞种子等因缘聚合，苗芽也就必定会产生。至于为什么产生、产生的方式等问题，没有必要再去分别，否则，永远也不可能到达一个尽头。

就像“火为热性是它的自然本性”一样，在能取所取未消于法界之前，只要接触火必定会被灼伤，根本不必苦心研究火到底为什么是热性的。同样，我们心的自性是光明的，这在名言中以事物的法尔理也可以了知；在胜义中，它是远离一切戏论的，这就是一种法尔理，没有必要再去寻找任何理由来证明。

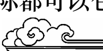
第九十四课

世间上的一切万法，在未经观察时好像实实在在存在，其存在方式也是以前前之因产生后后之果。这种因果的安立方法，在名言中应该承认，现在正讲这个问题。

柱子、瓶子等一切具有自相的有实法的正相，就是因明中说的所量，也即所衡量的对境；能够衡量所量的现量、比量等，即称为量或理。所谓的量是从有境角度安立的，所量则是从外境角度安立的，比如火的热性即是所量，通过接触可以出现灼烧的感觉，也就是能量。

在衡量任何一个物体时，可以从它的本体、因、果三个方面进行观察，比如在胜义中，对某一事物的因、果、本体，可以通过金刚屑因、离一多因、缘起因等进行观察；在名言中，对因、果、本体三者分别用作用理、观待理和法尔理进行观察，另外还有证成理[61]，这四种理是抉择任何一个法必不可少的一种真理。就如同称量某一个物品的时候，没有秤杆是不行的；要量布的时候没有尺子不行一样。观察因和果

[61] 证成理即依现量和比量来证成，其中明显部分依靠现量，隐蔽部分依靠比量。所谓的现量、比量以及其他理实际都可以包括在法尔理当中。



所摄的一切万法时，必须依靠上述几种量。

那么，第一个作用理是怎样的呢？这是从因来讲的。依靠因的作用必定会产生它的果，就叫做作用理。比如青稞或者麦子，依靠它的因——种子的作用力，可以产生后面的果实，因此称之为作用理。什么是观待理呢？所产生的绿色苗芽，必须观待或依赖于它的因，这叫做观待理。所谓的法尔理，就是依靠因一定会产生果，果必定要观待它的因，这就是事物的一种本性或者规律。上述抉择因、果、体三者的道理极其合理，就叫做证成理。

有关这四种理，麦彭仁波切在《解义慧剑》中讲得特别清楚。作为一个有智慧的人，想要抉择万法的胜义和世俗，依靠这几种量极为重要，因此，学习麦彭仁波切智慧中流露出来的这部殊胜论典，也就显得尤为重要了。

我想在座的每个人与全知无垢光尊者和麦彭仁波切都有一种特别的因缘，以前上师如意宝也说过：我的传承弟子相续中哪怕生起一刹那的善根，也是与麦彭仁波切的加持分不开的。的确，从显宗来讲，《中观庄严论释》这部论典，已经将中观的各种道理和窍诀开显出来了。依靠这样的窍诀，《中观四百论》、《中论》、《入中

论》三大论典所宣说的很多问题，在实际行动上也可以轻而易举地行持。从密宗角度，《大幻化网总说光明藏论》也是依靠他老人家的智慧，将有关实修、理论方面的所有窍诀全部积聚在一起宣讲的。所以，我们每个人对与自己具缘传承上师的论典，哪怕一个偈颂也不应该舍弃，懂得其中所说的意义，对我们的一生来讲都是非常有价值的。

荣索班智达的《入大乘论》中也说：这四种理是观察名言中一切诸法实相不可缺少的，如果少了这几种理，就不可能如理如实通达万法的真相。大家在闻思过程中，不要把所讲的这些内容只是当作一种知识，认为：反正也用不上，只要考试考得好一点就可以了。我个人在上学的时候，总觉得学习数学是比较头痛的，尤其中学以后的数学好像根本用不上的感觉。但是有关中观方面的道理并非如此，此处所讲的每一个道理，从暂时、究竟的利益来讲，都是至关重要的。

对于果是否依靠因、因不具足作用能否生果等外境上的增益全部遣除以后，对事物本体毫不颠倒地进行遮破与建立，这就叫做证成理。对证成理如果再细分，则有衡量明显部分的现

量，比如眼睛见到色法、耳朵听到声音等；衡量隐蔽部分的比量，这也包括衡量极其隐蔽部分的教量，因为以现量无法见到、推理无法证实的部分，唯有依靠佛陀所说的语言方能推断。

所谓的比量也是依靠推断隐蔽部分具有的理由而以量来确定的，比如山后有火，为什么呢？山上在冒烟的缘故。以见到烟作为理由，以此推出山后见不到的地方具有热性的火。这就是以量来确定。所以，前面也讲过，比量的根源就是现量，现量的根源就是自证。

比量必须以量来确定，以什么量来确定呢？应该以现量来确定。比如前世后世存在，这一点通过现量成立还是比量成立？对于前世和后世虽然无法现量见到，但以比量推理可以成立。什么样的推理呢？需要依靠教量。释迦牟尼佛在真实了义的经典中说：人有前世后世。这样的教量为什么会成为量呢？因为释迦牟尼佛宣说的所有语言，我们可以现量见到全部是正确无误的，以这一现量作为依据，通过可靠的教量来证明前世后世存在，这就是非常完整的推断。

所谓的现量实际也可以归属到法尔理当中，比如“山后有火，见到烟子的缘故”，见到

烟为什么成为正量呢？事物的本性即是如此。当然，前面也讲了，以最究竟的胜义量来解释时，现量并不是真正的量；在名言中详细观察，现量也是不能成立的。但是暂时来说，在未经观察的情况下，以眼识作为标准可以成为正量，比如在一定的距离之内，眼睛可以清晰见到眼前的法，这就是人们共同的业感现前，这一点从因明来讲称之为现量。所以，现量到最后仍需纳入到法尔理当中，也就是说，眼睛见到柱子无须其他理由，只是境和有境在一个阶段内起到如是作用，由此人们称其为现量。

以因的作用可以产生果或者果必须观待因的道理，实际是有实法的一种自然本性或自然规律，由此可知，一切理归根到底的落脚点就是法尔理。这时，我们无需再建立其他理由，就像火为热性的理由无可言说一样。

当然，这也是从暂时众生业感现前的角度来讲，不然，现在人类中所谓的火对天人来说不一定是热性；对依靠火来生存的火鼠来说，也不一定是燃烧性。正如《定解宝灯论》以及佛经所讲：观待每一道众生，都有一种暂时的所见境和能衡量的正量。

在这里分析量的时候，首先一定要了知它

的界限，这一点很重要。因为六道众生并不存在一个真正的量，比如地狱众生承认、饿鬼不承认，饿鬼承认、天人不承认……甚至单单从人来讲，有些人现量感受美妙的对境，其他人不一定承认。所以，真正的标准和正量无法找到，只是从暂时的角度来讲可以称为量。

荣索班智达在《入大乘论》中也说：过分地运用法尔理也不合理。如果认为任何一种现象都是法性、自然规律，这也是一种极端的说法。这样一来，导致你不得不承认顺世外道的观点，然后说一切都是自然产生的，这是极其不合理的。大家在有关现量和比量的问题上，只要推断至法尔理就可以了，不必再进一步去推断，就像了知火的热性属于法尔本性之后，不必再追究火为热性的理由。但是，火的热性是不是永远究竟呢？也不是。对大多数众生的名言量而言，火的热性只是暂时的一种标准或正量而已。

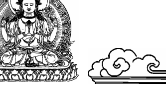
这种符合有实法自然本性的法尔理，也就是我们经常所说的事势理。麦彭仁波切在总义中也说过：名言中以名言的事势理成立，胜义中以胜义的事势理成立。以事势理成立的一切法，是任何人也无法否认的，依靠事势理，可

以准确无误地衡量有实法的正相，因而说此理是不被他夺、颠扑不破之义。

麦彭仁波切所宣讲的这部《中观庄严论释》，的确在修行过程中是不可缺少的一部论典。大家对于本论所说的理证，不仅口头上、文字上，应该在自相续中生起一种确信，在心坎深处生起一种不被他夺的定解，这样一来，也可以达到自己修行的目标。

名言中，火的本性是热性，在人类为主的众生面前是不可否认的，这就是以名言的事势理或法尔理来成立；在胜义中进行观察时，火的本体是空性，最究竟的胜义谛来讲是远离一切戏论的，这是以胜义的事势理来成立。因此，胜义量与名言量兼而有之、不相脱离，方能完全通达有实法之正相，而依靠单独的胜义量或世俗量任一者都不可能做到这一点。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》及其他教言中都讲到：作为凡夫人，以中观胜义量进行观察时，将一切有实法全部抉择为空性，在这种境界中没有显现；名言量抉择的时候，一切万法都是存在的，这时根本得不出空性的境界，所谓的现空双运只能以轮番的方式次第显现。到了圣者果位方可通达不可思议的境界，了知



一切万法现空双运的道理。

本论当中以离一多因观察时，柱子一丝一毫也不可能存在，所谓的空性可以在我们心中浮现，但柱子的显现部分根本现不出来；依靠名言量观察时，不可否认的因果规律或柱子的本体完全可以显现，空性却根本得不到。作为初学者，尤其刚刚闻思中观的人来讲，显现的时候空性不存在，空性的时候显现不存在，二者是互相矛盾的。但真正对现空无二的道理不断学习、串修之后，到一定程度自然而然会通达，这时就像见到水月，现即是空、空即是现的境界可以顿时在我们相续中现前。

此处也讲到，胜义量与世俗量是不能脱离的，如果缺少了胜义量，所谓的空性就没办法抉择；缺少了世俗量，显现就没办法抉择。由于一切事物的本体就是显现和空性双运的，所以说，胜义中依靠龙猛菩萨为主的中观理来抉择，世俗中依靠静命论师以及唯识宗的观点抉择的原因就是这样。

佛陀出有坏转三次法轮所说的一切教义，也是如同《中观根本慧论》、《入中论》所说的那样，全部依靠胜义谛和世俗谛而宣说，因为唯有依靠二谛才能宣说一切事物真正的本来实

相。而且，以前的龙猛菩萨、月称论师、圣天论师等高僧大德们，也是依靠这二量抉择万法实相，作为已经皈依佛陀的后学者，必须通达世俗谛和胜义谛，并且以二谛不可分割的方式理解万法的真相，这就是我等大师释迦佛的正确宗旨。通达这一点，对修行人来讲极为重要。

然而，有些人却声称：除真正的实修法外，中观的离一多因、金刚屑因、破有无生因等中观观察没有任何必要，尤其是《因明七论》所讲的推理，这些理论根本毫无用处。

现在有些人的确是这样认为的，他们对学习中观、因明等嗤之以鼻，只有闭关实修、安住在大圆满的本来清净和光明顿超当中，才算真正的修行人。

这种说法完全不合理。佛陀所说的语言，显现部分以现量观察无有任何危害，隐蔽分以比量观察无有危害，极其隐蔽的部分以教量观察也无有任何相违之处，通过这三种观察得以清净的佛陀亲自体验的因明学说，是可以遣除人们相续中疑惑的非常完美的理论。因此，宣说上述语句的人，实在是一种非常可怕的恶魔行为，他所说的其实就是魔鬼的密语。《定解宝灯论》中也说：认为一开始就不需要抉择单空，

这是非常可怕的魔语。

大慈大悲的佛陀，通过积累资粮最后大彻大悟后，彻见了一切万法的真相，对轮回中可怜的众生生起无比的悲悯之心，于是转了三次法轮。想要对佛陀三次法轮中宣讲的教言真正生起定解，因明等理论推断是不可缺少的一种途径。有些人却对此妄加诽谤，这种语言纯粹是胡言乱语，是对佛陀不恭敬的一种态度，这样的语言中如果存在一点一滴真实的部分，那这个世界上根本不会再有颠倒的言词，全部成为真实语了。

现在汉传佛教中个别参禅、念佛的人，经常对理论特别排斥，这种行为的确不太好。实际上，依靠因明、中观的推理了知万法实相相当重要。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中说：首先需要观察，如果没有观察，在自相续中不可能生起定解，没有定解就无法遣除恶劣的分别念……。如此宣说的原因也在这里。

大家在修行过程中，首先必须依靠各种各样的推理或者因明所讲的各种量来思维和分析，最后在自相续中生起一种正见，这时也就没有必要再再分析观察，而应该对诸法的法性进行实地修持。

尤其是刚开始学佛的时候，一定要学习因明和中观，但这些仍然是分别念的范畴，依靠它不能获得佛果，到最后必须实修。实修的过程中，从人身难得、寿命无常等加行一步一步地打好基础，然后逐渐实修真正的空性。所谓的空性也不能单单从理论上、言词上说一说，一定要在自己的实际行动当中去体验。很多教言中说：有人认为亲自体验很重要，有人认为理论很重要，实际上，这二者不能互相脱离。也就是说，首先必须依靠各种理论推断来遣除自相续中的疑惑、生起真实的正见；依靠这样的正见亲自体验佛陀所说空性和光明的意义，对此继续串修，才能断除我们相续中的种种障碍。否则，一辈子在辩论、分析中度过的话，所谓的佛法一直到死的时候也没有在相续中串习，这是非常不合理的。

以前法王如意宝也讲过：学习大圆满的本来清净之前，一定要首先闻思《中观根本慧论》和《入中论》等论典，依靠显宗的这些推理方法，了知一切万法无有产生的道理之后，对心的本来面目也就很容易生起定解。这时，安住在这样的定解中继续修持，再加上上师不可思议的加持力，相续中的烦恼分别念完全可以断

掉。如是依靠胜义量通达胜义谛不可思议的境界、依靠名言量抉择名言万法的修行人，即使有十万魔众来到他面前，也不会危害他的修道。

通达上述所讲的总的道理以后，下面继续分析因果的道理。

有实宗的诸位论师生起一种顾虑，认为：前世造业，中间经过很多劫之后果报才会现前，那么，因与果之间究竟应该如何联系？

由于有实宗始终认为一切法实有存在，因此，他们认为因和果之间需要一个连接的纽带。正如《俱舍论》所讲的一样：有些人说业的依靠处在得绳[62]上存在，有些人说有一种不失坏法[63]，还有人说阿赖耶上存在一种习气……出现了各种各样的说法与主张。

对此，中观论师们回答：一切万法在因缘聚合时可以显现，无因必定不会产生果。对因和果之间详细观察，所谓的接触和不接触实际都不合理，但在未经观察时可以无欺产生。因此，根本不需要所谓的得绳、不失坏法等纽带作为连接，只要因缘具足就必定可以产生。在

[62] 得绳：有部宗分别假立的一种色法，如同捆住牦牛背上所驮物品的绳索一样。

[63] 不失坏法：如同债券，依靠它，到特定的时间便会出现相应的果法。

某一众生相续中，依靠以往所造的业力，于因缘具足时必定不会虚耗而成熟果报。此众生相续虽然不是真实存在，但此业报也绝不会成熟于其他相续。所谓的果报既不是无因产生，也不是常因产生，这就是因果的特点。

就算是相续不断而显现的种子与苗芽，也不可能接触以后产生，否则，因已经变成常有了。因此也不能认为：如同种子与苗芽相续不断一样，因果是合理的；像业果相续中断而生一样，因果是不合理的。由于这两种情况下都不可能接触或者不接触而产生果，所以两种说法完全是一模一样的。

比如我造了杀生的恶业，在人的相续中断以后变成天人或者地狱众生，再过一百个劫以后会出现杀生的果报，这时，原来所造业的相续已经中断了很长时间。而灰色的种子产生苗芽，这期间无有任何时间中断，马上产生。在未经观察的情况下，种子产生苗芽似乎是合理的，所造业以时间隔断后产生果报则是不合理的，很多人可能会这样想。

这只能说明对因果道理并未通达，为什么呢？种子和苗芽之间虽然是一个相续，但在这一相续上因和果接触还是不接触？接触的话不



可能产生，如果不接触，所谓的中断和不中断也就无有差别。因此，并非接触或者不接触的问题，只要因缘和合，依靠因的作用力，果观待因必定会产生，与时间中断或不中断没有任何关系。另外，众生所谓的一个相续实际是假立的，所以说时间中断而不能产生果报也是不能成立的，在因缘聚合时，以所造之业必定会产生相应的果报。

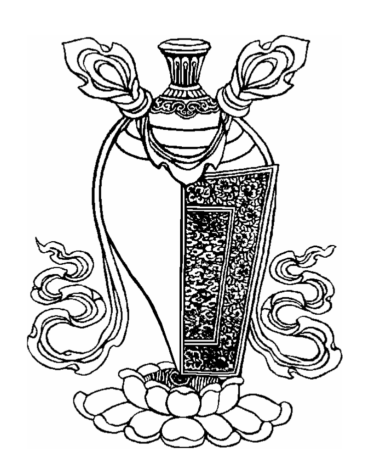
在这个问题上，很多人可能与有实宗一样，甚至是比有实宗更严重的邪见。这些人认为：这一世所造的业肯定是存放在某一处……。实际上，如果对种子和苗芽详细观察就会发现，所谓的因灭不合理、不灭也不合理。有关这方面，麦彭仁波切在下文还会继续观察。

正如龙猛菩萨所说：因缘产生之法非常奇妙，通达这样的缘起法真是非常稀有！麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也有类似的语句。因此，我们对名言中因果法则的奥妙之处，一定要深入细致地思维。

名言中的一切法，在因缘具足时一定会产生，这一点依靠观待理和作用理可以成立，而这样的道理需要以法尔理来抉择，否则，对名言中的任何因果都无法解释。那仅仅以眼、耳、

鼻等得到的是不是正确的外境呢？《前世今生论》中说：富楼那尊者等以天眼见到水的微尘中有很多小虫，因此不敢饮水。佛陀对此遮止说：这些小虫以凡夫肉眼无法见到，暂时应该以此为标准，即使饮水也无有过失。

就好像做梦或者幻化师所幻化的法，虽然显现为有，但对它的前因后果无论如何寻找也是找不到。所以，在名言中应该以暂时的标准作为名言正量，月称论师等暂时以世间未受损害五根安立名言的原因就是这样，现在名言中的任何一个法，依靠暂时的标准作为正量来抉择极具合理性。







第九十五课

依靠种子的作用产生苗芽即是作用理，应该通达：这一点即是种子的法性力，就像火的自性为暖热一样。所以，任何因凭借自己无有阻碍的一种能力，并不是不生自果；或者错乱生果，比如青稞种产生豌豆等；也不会出现无穷生的现象，因一般只要生果之后，此层因果便会截断。这就是一切有实法所具有的法性力，或者叫做作用理。

那么，芽是从已灭的种子中产生还是未灭的种子中产生呢？

实际上，从已灭的种子中产生不合理，未灭的种子中产生也不合理。所谓的果只不过是从前一刹那种子这一近取因中产生而已。不管是农民还是学习教理者，只是将前面的种子这一因作为生芽的因，而承许未灭的有实法与已灭的无实法中任何一者生果都不合理。

前面也已经讲了，种子相续不间断地产生苗芽，真正的因果中断而无法产生的概念始终得不到，因此，说种子灭完的无实法中产生以及种子未灭的有实法中产生都不合理。

真正的苗芽是依靠种子的色法部分产生，

还是种子上无有他法的遣余部分产生？实际上，之所以说因果是虚妄假立的原因就是这样，无论色香等还是八种微尘都不可能作为真正的因。如果将灰色种子在方向上分为东南西北，或者从时间上分为过去、现在、未来，现在也是分为一刹那一刹那，那么，除了单独分开作为因的这一部分，其他部分根本不能充当因，如此一来，整个名言也就全部瓦解了。为什么呢？依靠因产生果是人们共称的一种名言，你却对因作了方向、时间、形象等方面的区分，然后说这一部分可以作为因、那一部分不能作为因，这样一来，所谓因缘聚合产生果的说法也就不能成立了，因为除特定的那一部分，其他任何法都不可能成为因。

真正来讲，因果与幻化没有任何差别。人们经常将梦境、魔术作为幻化的比喻，认为幻化的大象、骏马是虚假的，而种子生芽是实有的。大慈大悲的佛陀在《宝积经》等很多经典中说：诸法如幻如梦。为什么这样讲呢？从现而无自性的角度来讲，因果与幻化实际无有任何差别。

从做梦的角度来讲，梦境中大象的显现，最初的时候没有产生过，正在做各种动作的时

候其实体也不存在，最后也不知道消失于何处。同理，对绿色的苗芽进行观察，其实它前面根本找不到一个实有的因，最后灭尽的时候也是什么地方都找不到。即使正在显现的时候，以离一多因或者金刚屑因来观察，也与镜中影像一模一样，大慈大悲的佛陀在众多经典中说诸法如幻如梦的原因就在这里。对于这一点，单单字面上、口头上理解是不行的，应该在内心深处体会到：一切万法的本体，正如佛陀所说的那样，是如幻如梦、无生无灭的。

释迦牟尼佛在第二转法轮中抉择一切法从空性中产生，正在安住时也是安住在空性当中，最后灭尽时也是在空性中消失。第三转法轮包括《宝性论》等法门在内，则抉择了万法最初在光明如来藏的妙用中起现，中间安住以及最后消失也同样除光明以外没有其他任何法。有关这方面的内容具有非常甚深的意义，如果没有长久闻思串习，仅仅从字面上不一定通达其中的深义，但是，为了通达这些甚深教义，在闻思过程中哪怕只是心中作意也会有不可思议的功德。

此处讲到，如果承认因和果之间存在一种成实的产生，那从时间、方向等各方面应该经

得起观察，可是一观察，所谓的名言全部都会如同水泡一样破灭。一切有实法也是同样，依靠智慧进行分析，根本经不起任何观察，马上就会消于法界，与夏天的彩虹无有二致。所以，静命论师说，未观察似乎实实在在存在，就好像愚童执著彩虹的美丽一样，真正去寻找剖析其实质，完全是现而无自性的本体。

说“所谓的瓶子唯一是色尘”是完全不合理的，这只是对它部分的理解。同样，对于因和果之间接触、未接触进行观察，实际任何一种情况均不合理，但以因无欺引上自果却是一种无可否认的规律。

在相关的经典和论典中是这样说的：不论太阳还是月亮，在澄清水池中完全可以映现出与之一模一样的影像。如果对此进行观察，月影正在水池中显现的时候，天月的色法与水月这种影像接触还是不接触？所谓的接触和不接触实际都不合理，这一点我们可以现量见到。因和果之间的关系也是如此，就如同天月不存在则水月不会显现一样，二者之间的关系只是一种很巧妙的自然规律，当因完整无缺时果自然会现前。

大家对诸佛菩萨以诚信心祈祷时，就如同

澄清的水器放在地上一样，诸佛菩萨的加持力必定会原原本本显现。比如经堂里面有一千个人一心一意祈祷莲花生大士，那么，在每一个纯洁的心池当中，都可以显现莲花生大士加持的月影。这时，莲花生大士的加持与我的心是接触还是不接触？即使名言中也是不可能观察的，这就是一种缘起规律。

以因本身的能力可以生果，唯一是缘起规律。现在的很多物理学家、化学家每天苦思冥想，但对因和果之间的关系，根本得不出一个真正的结论，因此，只要超越了缘起规律的范围，无论如何下定义也是没办法的。当然，作为佛教徒不会顽固不化、心存嫉妒，只要你除因缘和合以外能够说出另外一种因与果的关系，我们也是可以承认的，但是，自古以来没有一个人可以超越这一范围，唯有佛陀的缘起规律才能说明一切万法真实的正相。

对于“种子生芽、业现果报”之间的关系进行分析，到底因灭以后产生还是因未灭产生呢？在未灭的情况下，果已经产生的时候因还存在，如前所说就会出现因果同时的过失。假设从灭法中产生，种与芽之间已经被刹那性的灭法中断，则会出现因果并非一个相续的过失。

种、芽之间如果未被刹那性的灭法中断，所谓的因怎么会成为灭法呢？不应该灭，而种子始终未灭，以因生果的情况也就不会存在了。

下面再来观察，种子灭的第一刹那未灭的同时生芽还是已灭之后生芽？如果是未灭的同时生芽，灭法之因与苗芽之果二者已经同时存在，因而不合理。如果是已灭后生芽，那么，第一刹那灭法已经灭尽后会再度出现第二刹那的灭法，这时，第二刹那的灭法与芽同时并存，因果又成同时了，所以也不合理。这样一来，除了灭法产生灭法以外，产生苗芽的机会始终不可能存在，最后灭法已经遍满虚空了。

如果说灭法并非刹那性，这种恒常又有实的事物无有功用的缘故，又怎么能充当生果之因呢？这种所谓的因也可以生果的话，恒常存在的自在天也应该生果了。由此可见，即使种子已经灭尽，但后面始终会有灭法出现，所以永远不会有生芽的机会。

此外，由于始终被灭法占据，因和果的相续已经全部断绝，必定导致一切法永不存在的结局。正如本论《难释》中所说的那样，从已灭和未灭的两种因中产生均不合理的缘故，应该对以因生果这一法尔理诚信不移。

对于因和果之间的关系应该如此抉择，这样的道理，哪怕多少个佛教徒或者智者来到你跟前，除此之外也不会再有其他说法，在其他的非佛教徒面前，也是完全可以站得住脚。这种定解一旦生起，你的相续中已经生起了名言中因果的正见。《四百论》中说：即使毁犯戒律，也切莫失毁正见。

作为一个修行人，对自相续中的因果正见应该把握一种分寸。有些人太过分了，由于中观和密法当中出现了“因不存在、果也不存在”之类的词句，于是认为因和果都不存在，这样的话，中午没有必要吃饭，也没有必要为了吃饭先生火了，所以不能这样想。有些人也太执著了，认为因果是稳固不坏的、永远不能摧毁的，说“万法是空性的，因果是不空的”，这也是绝对不合理的。

任何一个法，有现相的层面也有实相的层面，根据自己智力的不同，可以着重现相也可以着重实相，但无论着重哪一个侧面，在这一侧面的规律都不能违越。比如对胜义空性一窍不通，那么就不可能超越因果；如果真正通达了胜义谛，名言的规律或法则也是可以超越的。

所以，大家在学习中观的过程中应该有所

收获，什么样的收获呢？对万法的真相一定要把握一种分寸。不要认为什么都是空的，对一切因果全部不在乎；也不要认为一切法实实在在存在，永远都不空，无论任何一种场合都不要过分执著。

在闻思的过程中，自己应该将麦彭仁波切和其他高僧大德的教言结合起来修持，自相续中的世界观也好、因果观也好，应该在内心生起一定的定解，对于名言与胜义的因果界限有一种标准，这一点非常重要。

以种、芽作为比喻，在名言中，包括牧童以上的人都会说因灭了以后生果，为什么会如此安立呢？这只是为了遣除因本身在果位存在这一点，才说依靠因产生果的。实际上，仔细观察因如何产生果时，根本得不出任何结论。根登群佩说：智者在越接近万法实相时，越是哑口无言。对于种子与苗芽越观察越无法以语言来表达，因为一切法的实相不可能用语言表达出来，就如同一开始可以用手指来指月亮，但真正望过去时，所谓的手指根本起不到任何作用。因此，语言只是暂时了解万法真相的一种方法，真正来讲，万法的真相根本无法以语言文字来代替，因和果之间的关系也是同样。

因的刹那灭尽与果的刹那产生二者，如果未被他法中断而生灭，也就不会存在因果生灭的情况。除了先前的因本身以外，能生果的灭法在因灭亡之后遗留下来从而成为有实法，这一现象根本不可能存在。一切果虽然以因作为前提而产生，但在理解时应该明白，所谓的前提也就是指除因以外不存在任何能生果的有实法。

辛二、现基必为实空：

故谓俗无因，非理亦不然，

设若此近取，真实请说彼。

此处主要破有实宗的观点。

有些人认为：所谓的世俗法无因是不合理的，应该存在因。

这种说法是不正确的。如果真正存在一个近取因，你应该指出来，到底这个因是什么？按照中观宗的观点，一切万法产生的因根本不可能存在。为什么呢？一切法在无有自性的同时，以因生果的方式不灭而显现，因此万事万物绝对是在自性不成立的同时显现的。

有实宗的论师说无分微尘和无分刹那应该实有存在，唯识宗认为依他起识在胜义中也是



存在的，他们认为万事万物的显现必须有一个基，如果现基不存在肯定不合理。

实际上，这样一种世俗的现基或近取因如果真实存在，那么请你们一定要指点出来。假设真正存在这样一种现基，一切法都是依靠它来产生的话，中观宗也可以承认，但是以真正的智慧进行观察时，一切法即使在世俗中也是不存在的，《入中论》说[64]：以理证来观察时，一切法在世俗中也不存在，就像石女儿的自性产生在世俗和真实义中都不存在一样。

静命论师在此说到：如果无有任何理证妨害而真实存在的话，我也会承认它是因。可是，依上述理证已证实一切所知均不成立为实有，所以，要安立实有之因实在是无能为力，正如龙猛菩萨在《成名言论》中说“字一咒皆无”一样。

全知果仁巴曾说：不要说藏地，就连印度也是没有《成名言论》。不过，《中观六论》中的《成名言论》，的确在藏文中没有翻译过，只有其他五部论典。

《成名言论》中说：所谓的密咒并非一个

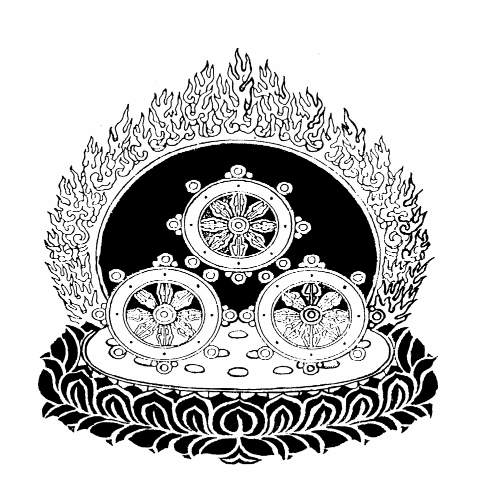
64 《入中论》：如石女儿自性生，真实世间均非有，如是诸法自性生，世间真实皆悉无。





字，而是由很多字组成的，如果其中一个字没有都不可能成为此密咒，那么，所谓密咒的加持是不是仅仅一个字的功用呢？并不是，这也是一种因缘和合。妙药也是同样，其中存在很多成分，单单依靠一种元素能否起到药用呢？根本不行，实际这也是因缘和合才可以有效用的。在魔术中显现的大象、骏马等，也需要木板、石子以及幻师的技术等很多因缘聚合才能显现。所以，《成名言论》中也以密咒、妙药、魔术等比喻说明了一切法缘起而现的道理。








第九十六课

现在正在讲现基必定为空性这一问题。

有实宗的论师们说：现在万事万物形形色色的显现必定存在一种来源，如果没有显现的来源，就如同无有毛线的氆氇一样不应该显现。因此，有部宗和经部宗承许：即使在胜义中，所谓的无分微尘和无分刹那也是如何观察都不能破灭的。唯识宗则承许：胜义当中不存在能取所取，但像水晶球一样识的本体应该存在。另外，后译派的个别论师认为以灭法形成等，还有犊子部承认不可思议的我、外道宗派所承认的帝释天或者上帝，有很多不同的说法。

他们认为自己的观点也是以佛经作为依据的，释迦佛在经中说：依靠车的很多零件积聚在一起后可以假立为车。比如车轮、车箱、各种螺丝等，由这些零件组成了车，因此，这些零件也就是车的现基或显现之因。《入中论》当中也说："尔时支聚应名车，以车与我相等故。"所谓的车是依靠种种物体而安立的，同样，五蕴的细微部分即是众生的来源。因此，不论唯识宗还是有部宗、经部宗，都认为名言中应该

存在一种事物的基础，这是以胜义量来观察都无法遮破的。

下面讲中观的观点。中观宗已经完全通达现在显现的这些法根本不可能存在一种实有的现基，不管是微尘还是二取实空的依他起识，就像镜中影像一样，虽然显现却是于空性中自现的， 正在显现的万法实际与空性的本体无离无合。有关这方面的道理，中观自续派和中观应成派完全可以了知。

比如镜子里面的影像，其本体完全是空性的；水池中月影的本体也是空性的，但是空性的同时可以在眼识面前显现。同理，耳朵所听到的空谷声实际是声音的影像，对这种声音无论如何都找不到一种实有的成分，但在因缘聚合的时候，我们的耳识完全可以听到空谷声。

《幻师请问经》中说一切诸法如梦如幻的原因就在这里。以前上师如意宝讲麦彭仁波切的《醒梦辩论歌》时也讲过这个公案：佛陀在世时有一个大幻化师，他经常幻化各种各样的景象诱惑很多人。这位幻化师认为自己在世间的功德比较圆满、眷属比较多、势力也比较强，但对真正出世间的空性方面并不相信。后来，他特意幻化了很多食物，迎请释迦牟尼佛和佛

弟子到他幻化的宫廷来应供，他想：在释迦牟尼佛正在享用的时候使所有的幻化消失，就可以让佛陀及其眷属们非常难堪。佛陀此时却已经了知他的意图，并加持所有的幻化成为真实，于是当他撤消幻术的时候显现一直不灭，他觉得非常稀有，请问世尊到底是什么原因。世尊说：你的幻化依靠加持可以成为真实的显现，现在世俗中显现的这些法实际与你的幻化无有差别。随之对他宣讲了幻化偈。这部经典在藏文的《大藏经》当中是有的，汉文当中也有。

法王如意宝在讲梦醒无有差别的道理时也说：现在我们根识前所显现的一切法，虽然看似实有，实际却与幻化和梦境完全相同，一切法的本体在空性方面，月影与天月没有任何差别。在这个问题上，大家尤其在闻思中观的过程中，应该对万法空性的本体有一种真实的理解。对于现空双运的直接含义，通过麦彭仁波切的殊胜窍诀，任何一个凡夫人以理抉择都可以生起这种定解。

从初学者角度来讲，由于对现空双运的意义没有真正领悟，所谓的“现与空”或者“有与无”似乎是以对立方式相互排斥的，因此不可能同时于自相续中浮现出来。麦彭仁波切在

《定解宝灯论》中也说[65]：在初学者面前，现与空有能害所害的关系。比如以空性理对柱子进行抉择时，柱子已经不存在了，因此，柱子成为所害、空性理成为能害。所谓的现空双运，对这些人来讲就好像黑色和白色的绳索搓在一起一样。正因为如此，麦彭仁波切在本论总义中也说：宗喀巴大师为了以慈悲之手救护轮回中可怜的有情才首先抉择了单空法门。最初如果未抉择单空，所谓现即是空、空即是现的道理在我们心中也就很难了知，始终认为显现和空性是一种互相对立、排斥的关系。

实际上，诸法现空双运的本体究竟是怎样的呢？以我们面前放着的瓶子来说，前面通过很长的文字已经讲述了离一多因的道理，那以这一因进行分析，对于瓶子的瓶口、瓶底、瓶腹等一一观察，所谓的瓶口、瓶腹等也是由东南西北等很多微尘组成的，由此可以了知，所谓的瓶子只是假立而已，真正自性中根本不可能存在。

所以应该明白：并不是正在分析时瓶子的本体不存在、空性已经出现了，未分析时根本

[65] 《定解宝灯论》：此二初学者面前，似现能破与所破，尔时显现与空性，尚未相融为一体。

不是空性的，实际上，所谓的瓶子从形成到最后灭亡之间始终都是空性的，就像梦中见到的瓶子一样从未显现过，只是做梦者迷乱的显现而已。大家应该通达这个道理：瓶子正在显现生住灭时，于无有自性的本相中丝毫也未动摇。同样，对于柱子、高压锅等进行观察，这些法正在显现生住灭的当下，也是于空性中从未动摇过，过去是这样、现在是这样、未来还是这样。

一般最初学习中观的时候，好像有点不容易理解，但是经过一定的阶段之后，就可以完全通达心的本性，对现空双运也就不难理解了，同时，对中观论师和释迦牟尼佛的智慧也会生起不共的信心。所以，大家应该对这种推理方式再再串习，依靠各种推理方法，对现空双运的真理生起殊胜定解，这对我们的一生来讲相当重要。

一般来说，对瓶子等法以各种胜义理进行抉择，了知其在名言中也不成立从而理解空性的教义并不困难，最困难的就是对现即是空、空即是现这一道理生起定解。比如通过各种理证将瓶子抉择为空性，这时心中确实明白了瓶子不存在的道理，但在瓶子不存在的同时，所



谓的显现与空性无离无合这一点却让人很难理解。

确实如此，对于显现与空性在同一个法上同时建立，尤其对实执较重的众生来讲还是存在一定的困难，他们始终认为：现的本体怎么会空，空的本体怎么会现呢？后译派的很多论师也认为：瓶子自己的本体不空，瓶子以实有来空。这样一来，瓶子自己的本体从来没有抉择为空性，所谓的空性是与瓶子无有任何关系的一个实有空。当然，我们也不敢说后译派的个别论师没有通达现空双运的意义，但如此抉择的确与龙猛菩萨等历代祖师所承许的现空双运的含义有些差距。因此，宗喀巴大师在《三主要道论》中说[66]：以显现可以遮破常边，以空性可以遮破断边。如此宣说具有非常甚深的密意，上师如意宝在这个问题上也是经常广泛强调。

所以，对一般凡夫人来讲，首先将一切法抉择为空性并不难，只要稍微有一点智慧就可以。但是，显现与空性为什么不矛盾？尤其对凡夫人来讲，这两者之间的确有一种能破所破

[66] 《三主要道论》：了知以现除有边，以空遣除无有边，缘起性空显现理，不为边执见所夺。

的对立关系，乃至我们的执著未消于法界之前，二者不可能同时现前。

如果能够对现空双运或者缘起空性的道理生起坚定不疑的信心，在我们相续中就已经非常扎实地奠定了显宗、密宗见解的基础。因为密宗不论《大幻化网》还是大圆满，首先将万法抉择为空性，空性也是与光明无离无合的，这一点必须建立。而显宗当中，也需要将释迦牟尼佛二转法轮和三转法轮结合起来，这时才能真正通达显宗的教义。

当然，有时显宗的道已经全部究竟，密宗道还未究竟的情况也是有，莲花生大士在《中阴窍诀》中也讲到：显宗五道十地全部圆满，但密宗大圆满的第四步境界[67]还未达到。对此也有不同的解释方法，如果有机会可以讲，尤其在法性中阴会讲到密宗的殊胜性。

现在有个别道友说自己是第三步境界、第四步境界……说得非常好听，但是真正到了第四步境界，有漏的身体和执著分别念全部都会

[67] 大圆满的顿超修行过程历经四相：法性现前相，证悟增长相，明智如量相，法尽不可思议相。若于显宗位次对应，则第一法性现前相是登地见道；第二证悟增长相是二至七地；第三明智如量相是八、九、十大佛子地；第四法尽不可思议相是无学道佛果。



灭尽，真正是接近佛地了。无垢光尊者在有些教言中说佛地与大圆满第四步境界等同。

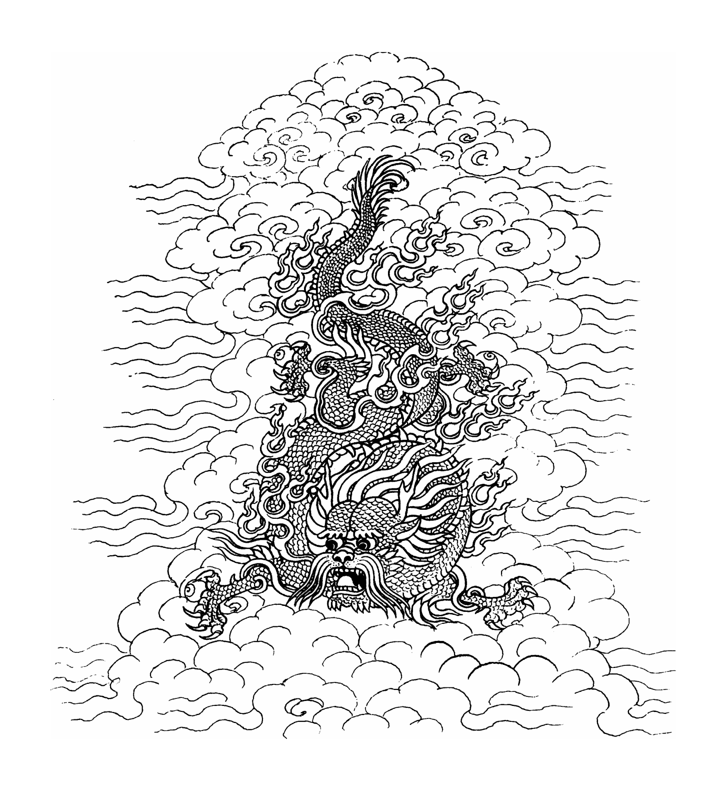
那么此处讲到，想要对显宗和密宗打上良好的基础，即使在凡夫位，也一定要对圣者后得位的现空双运生起坚实的定解。麦彭仁波切在很多论典中说：一般凡夫人对圣者真正的入根本慧定无法了知，但与之相似的圣者后得现空双运的境界，作为凡夫学者也可以相似通达。

因此应该了知，无论自己的心还是外境，对一切法应该直接抉择为空性，在这样的境界中仍然可以显现。从大圆满的见解而言，于本来清净中万法皆为空性，与此同时，其任运自成的功德也可以在根识前以互不混杂的方式显现。从中观角度来讲，一切法本体即为空性，于空性中可以呈现形形色色之法，这就是所谓的现空双运。

《定解宝灯论》中说[68]，一切万法的本体为空性，在空性中仍可以显现，对此现空双运之理，龙猛菩萨为主的圣者们均以稀有的论调再再赞叹。所以说，世间的无数智者根本没有通达这一道理，只有跟随释迦牟尼佛和龙猛菩萨

[68] 《定解宝灯论》：空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此双运真奇妙！

等中观论师才能通达如此稀有的境界。而有关证悟缘起性空的方式，在这一偈颂中已经和盘托出了。





《中观庄严论解说》思考题

第七十一课

137、请比较内道和外道的主要观点，并说明如雄狮无畏惧般的佛教事势理的特点。

138、佛教与苯教有哪些本质上的不同？我们应该怎样取舍？

139、我们学习、精通各种外道的观点有哪些必要？为什么？

140、怎样以“破生同理”驳斥经部宗的观点？

141、怎样以明知因和俱缘定因建立唯识宗的观点？

第七十三课

142、为什么说本论此处所破的是随理唯识宗的观点？

143、什么叫做阿赖耶？它有哪些特点？为什么我们在名言当中必须要承认阿赖耶识？

144、承许唯识宗的观点有什么样的功德和过失？

145、在驳斥能所各一的观点时，经部宗和唯识宗有哪些关键性的不同点？

146、我们怎样通过驳斥能所各一的观点而对万法无一成实的道理生起真实定解呢？

第七十五课





147、怎样以观察微尘的推理来驳斥实有的识？

148、若承许假相唯识宗行相不存在的观点，有哪些不合理之处？为什么会断绝名言当中的见闻觉知？

第七十六课

149、我们真正通达唯识宗万法唯心的观点时，怎样理解除了识面前所显现的行相以外的法不承许的道理？

150、在二谛中真相唯识宗与假相唯识宗有哪些本质上的差别？我们取受哪一宗派？为什么？

第七十八课

151、以比喻说明同体相属和彼生相属。

152、举例说明不并存相违和互绝相违及其分类。

第七十九课

153、为什么说假相唯识宗的观点和善护论师的观点本质上是一致的？

154、本论利用哪几种推理驳斥假相唯识宗的观点？

155、唯识宗观点当中有几种类别？你本人跟随哪一个观点？为什么？

第八十课

156、若承许灭法为有实法有什么过失？

157、既然因灭不灭都不合理，那所谓的因当中产生果怎



样才能安立？

第八十三课

158、关于《释量论》的究竟意趣是中观还是唯识的观点上，有哪些教派大德们说法不同？自宗如何承许？

159、你对一切万法的真相谁也无法改变这一问题有何感想？请以教理说明。

160、为什么说通达缘起空性在所知万法中再没有比此更重要的事？请以教证说明闻思空性法门的功德。

第八十四课

161、请以教证说明此等有实法的实相到底是怎样的。

162、本论对世俗谛的三种法相如何安立？

第八十六课

163、什么是无观待因和有害因？它们之间的差别是什么？

164、怎样安立起功用的名言量？我们以眼识为例，名言量的标准是什么？

第八十八课

165、词否定与义否定之间的差别是什么？辨别此二者的重要性是什么？

166、非可能否定和非有否定、另有否定分别是指什么？

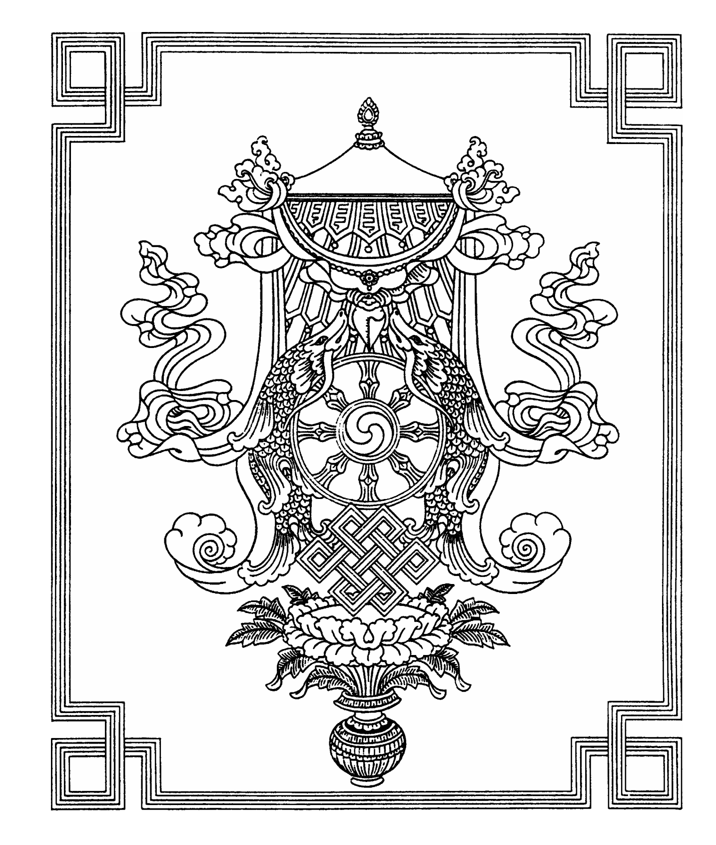



以人的法相为例，分析此三者之间的差别。怎样建立无误的法相？

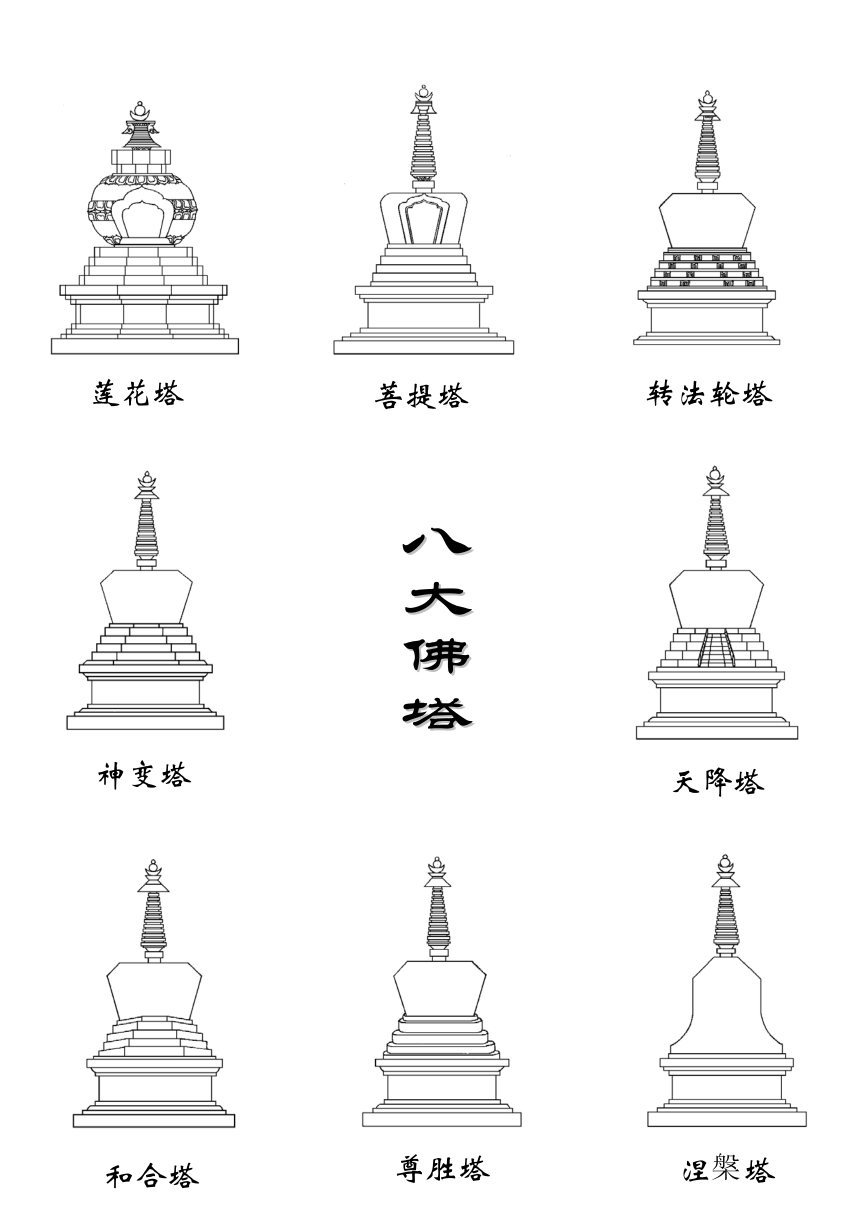
第九十四课

167、什么是作用理、法尔理、观待理和证成理？

168、怎样依靠这四种理来抉择一切万法胜义和世俗的正相？






莲花塔
菩提塔
转法轮塔
神变塔
八大佛塔
天降塔
和合塔
尊胜塔
涅槃塔